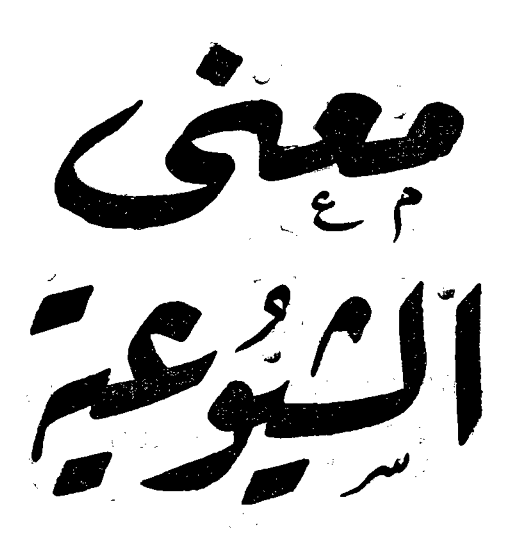
المكتبة السياسية
(٣٣)



تأليف
جورج هامبيش

عرض و تقديم
ماهر نسيم

الناشر
دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع
عمارة رمسيس ميدان رمسيس - القاهرة

(١٩٦٨)

هذه ترجمة كتاب :

THE THEORY OF COMMUNISM
(AN INTRODUCTION)

*

تأليف

GEORGE H. HAMPSCH

*

تقديم

بقلم

ماهر نسيم

شغلت « الشيوعية » — نظرياً وتطبيقاً — أذهان كثير من المفكرين منذ ولادتها ، كنظرية مكتملة ، على يدى «كارل ماركس» ، و «فريدريك إنجلز» حتى انتشارها ، كتطبيق عملى ، فى الاتحاد السوفيتى ، ودول شرق أوربا ، ثم الصين بعد ذلك . ولست أحسب أننى فى حاجة إلى إعادة ترديد مايعرفه الكثيرون من أن فكرة الشيوعية قد دارت فى مخيلة كثير من الفلاسفة والاقتصاديين قبل أن يصوغها « كارل ماركس » ، و « فريدريك إنجلز » فى شكلها العلمى الذى اشتهرت به فيما بعد ، فللنظرية الشيوعية ملامح ظهرت فى فلسفات « هيجل » ، و « فيرباخ » ، ولها أيضاً جذور ظهرت فى مفاهيم « ريكاردو » الاقتصادية ... بل إن بعض فلاسفة اليونان القديمة قد دارت فى مخيلاتهم أفكار ونظريات قريبة الشبه بأصول الشيوعية ... وإذا ماعدنا بذاكرتنا إلى الوراء بعيداً ، أى إلى عصور ما قبل التاريخ ، وجدنا أن بعض المجتمعات البدائية كانت تطبق شكلا ما أو آخر من أشكال الشيوعية دون أن تطلق عليها هذا الاسم ؛ ففى العصور البدائية — كما هو معروف — لم يكن للفرد ، باعتباره فرداً قائماً بذاته ، مكانة أو سلطة مستقلة أو منفصلة بقدر ما كانت المكانة والسلطة منحصرة فى الأسرة أو القبيلة ، فكان الأفراد جميعاً ، فى شكل أسرة أو قبيلة ، يخرجون للقنص والصيد أو جمع ثمار الطبيعة ، ثم يقتسمون ما حصلوا عليه فيما بينهم على قدر نصيبهم فى العمل أو حاجتهم إلى الطعام . وكانت تلك المشاركة فى العمل واقتسام الناتج عنه هى ما اصطلح مؤرخو الاقتصاد على تسميته بالشيوعية البدائية .

غير أن الشيوعية بمعناها العلمى لم تتخذ الشكل الجامع المانع إلا على يدى « ماركس » و « إنجلز » اللذين صاغا نظرية « فائض القيمة » ، وخلاصتها أن مالكى رأس المال وأدوات الإنتاج ومصادره يحصلون على كسب غير مشروع

هو الفرق بين ثمن السلعة عند بيعها وبين قيمة الجهد البشرى المبذول فى صناعة تلك السلعة ، وهو كسب غير مشروع — فى نظر « ماركس » و « إنجلز » — لأنه مسروق من العامل الذى يصنع السلعة . وتوسّع فلاسفة « الشيوعية » فى تحديد ملامح « الشيوعية » ومقوماتها على نحو جعل منها نظرية مكتملة تشمل كل مناحى الحياة البشرية ، سواء ما كان منها مادياً أو روحياً . وعلى ذلك أصبح للنظرية الشيوعية مجالها المتسع ، فهى تحدد نوع الاقتصاد المنشود ، ونوع الحياة الاجتماعية المطلوبة ، ونوع الثقافة التى ينبغى إفساح المجال لها ، بل ونوع الأنشطة الروحية اللائقة ؛ كل ذلك داخل إطار « المادية الجدلية » أو « المادية التاريخية » .

وليس ثمة شك فى أن « الشيوعية » — نظريةً وتطبيقاً — قد حظيت من الفلاسفة ورجال الفكر ورجال الاقتصاد بقدر من الاهتمام يفوق ما حظيت به أية نظريات أخرى كالديموقراطية أو الرأسمالية مثلا ، فما أكثر الكتب والدراسات والبحوث التى ناقشت « الشيوعية » بصرف النظر عما تحفل به هذه الكتب والدراسات والبحوث من وجهات نظر مؤيدة للشيوعية أو معارضة لها . ولعل أغرب ما فى أمر الباحثين فى الشيوعية ، سواء أكانوا مؤيدين أم معارضين لها ، أنهم ينظرون إليها على ضوء أضدادها ؛ فالمؤيدون يحصرون اهتمامهم فى تبيان الأسباب والاعتبارات التى تجعلهم يفضلونها على الديموقراطية أو الرأسمالية مثلا . على حين أن المعارضين للشيوعية يحصرون اهتمامهم أيضا فى تبيان ما يحملهم على الاعتقاد بأن الديموقراطية أو الرأسمالية مثلا أفضل من الشيوعية ، وهكذا ندر أن نجد باحثين يقصرون اهتمامهم على دراسة النظرية الشيوعية وحدها كنظرية دون أن يقعوا ضحية إغراء يسوغ لهم مقارنتها بغيرها من النظريات والنظم السياسية والاقتصادية المعاصرة . فإذا ما استثنينا الدراسات الأكاديمية القليلة التى تعالج الشيوعية — نظريةً وفلسفةً — دون مقارنتها بغيرها من النظريات والفلسفات لم نجد إلا زاداً فكرياً قليلا مبعثراً هنا وهناك فى المكتبات المتخصصة والهيئات الأكاديمية الصرفة .

ولهذا يسعدنى أن أقدم إلى القارىء العربى الكريم هذا الكتاب الذى استهوانى لسببين أساسيين : أولهما أن مؤلفه باحث أمريكى لم يعش التجربة الشيوعية ، هو الدكتور « جورج هامبيش » أستاذ الفلسفة بجامعة « جون كارول » الأمريكية ؛ وثانيهما أن الكاتب حين يعرض « نظرية الشيوعية » ، متتبعاً منابعها وأصولها —

نظرية وتطبيقاً — لا يعمد إلى مقارنتها بغيرها من المذاهب المعاصرة إلا حين تضطره ضرورة البحث الأكاديمي إلى ذلك . ولئن كنت لا أزعم أن المؤلف قد أتى بالكثير من الجديد المبتكر فإنني أستطيع أن أقرر بملء الثقة أنه قد وضع نقاطاً كثيرة فوق حروف كثيرة ، وأنه قد استجلى ـ في براعة ـ كثيراً من الجوانب المظلمة أو الباهتة أو الخفية فيما يتعلق بالنظرية الشيوعية . وعلى الرغم من أن المؤلف أمريكي نشأ ولا يزال يعيش في بيئة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية بعيدة كل البعد عن البيئة الشيوعية ، فإنه قد ألقى قدرا كبيراً من الأضواء على جوانب معينة من النظرية الشيوعية قد يجهلها كثير من الشيوعيين المعاصرين أنفسهم . زد على ذلك ، ماحرص عليه المؤلف من « موضوعية » صرفة وحياد مطلق جعل من كتابه مرجعاً نظرياً ممتازاً في هذا الصدد .

وهناك كلمة إنصاف ينبغي أن تقال فيما يتعلق بهذا المرجع .. كلمة الإنصاف هذه ، هي أن المؤلف نجح لافي مجرد تجنب الوقوع في إغراء المقارنة بين « الشيوعية » ونظيراتها من المذاهب المعاصرة فحسب ، بل نجح أيضاً في أن يتجنب الوقوع في غواية المقارنة بين « الشيوعيات » المعاصرة المختلفة ؛ فهو لم يتعرض — عن عمد وطواعية — للفوارق الضخمة بين الشيوعية السوفيتية من ناحية والشيوعية الصينية من ناحية أخرى مثلا ، كذلك لم يتعرض للفوارق الضخمة بين « الشيوعية » كنظرية ، والشيوعية كتطبيق عملي . وأحسب أن المؤلف قد فعل ذلك عن تعمد وتفطن ، فهو قد وصف كتابه هذا بأنه « مدخـــل إلى النظرية الشيوعية » أو « مقدمة » لها ، مما يحملني على الظن بأنه يزمع أن يضع بعد ذلك كتاباً آخر أو كتباً أخرى عن التطبيق الشيوعي ، فإذا لم يفعل ، أو لم يكن قد فعل ذلك — في أثناء إعداد هذه الترجمة العربية للطبع والنشر — فإن هـذا سيكون دليلا قوياً على ماذهبنا إليـه من أنه قد أخذ نفسه أخذاً شديداً بالموضوعية والحياد في البحث .

والواقع أن النظرية الشيوعية ، على الرغم مما تحفل به من تعقيدات وغموض ، هي نظرية لا مأخذ عليها من الناحية الفكرية ، غير أنها قد تصبح موضعا لكثير الاتهام والنقد حين ننظر إليها من زاوية التطبيق ، فما من أحد — مهما كان معارضاً للشيوعية كنظام للحكم — يستطيع أن ينكر ما في خطوطها النظرية العريضة

من مفاهيم طيبة ، كالقضاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، وكتذويب الفوارق الطبقية أو إزالتها ، وكتحقيق المساواة والعدالة فى توزيع الناتج القومى، وكتغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، وكالقضاء على احتكار مصادر الإنتاج وأدواته ، وكالانتصار للعلم على الخرافات والأوهام الموروثة : وما شاكل ذلك من اعتبارات طيبة لا بأس بها . غير أنه ما من أحد أيضاً — مهما كان مؤيداً للشيوعية — يستطيع أن ينكر الجوانب السيئة التى تقترن بالتطبيق الشيوعى ، إذا ما أسيء هذا التطبيق ، فالقضاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان قد يتحول فى ظل التطبيق السيء إلى محاولة للقضاء على حق الإنسان فى العمل والكسب ، كما أن تذويب الفوارق الطبقية أو إزالتها قد يتحولان فى ظل التطبيق السيء إلى محاولة للقضاء على ملكات الابتكار والمبادأة ، وخلق «طبقات جديدة» أكثر طفيلية وفضولا من الطبقات القديمة ، وبالمثل فإن المساواة والعدالة فى توزيع الناتج القومى قد تتحولان فى ظل التطبيق السيء إلى محاولة للقضاء على فردية الإنسان ، كما قد تتحولان إلى ضرب متعمد من ضروب صب الناس فى قوالب جامدة متشابهة كالقوارير وأوانى الفخار المرصوصة ، كذلك قد يتحول تغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة فى ظل التطبيق السيء إلى محاولة متعمدة لإخضاع الإنسان الفرد لعجلة طاحنة لا ترحم تجعل من الناس مجرد « تروس » صغيرة فى آلة دوارة كبيرة ، ومن ناحية أخرى فإن القضاء على احتكار مصادر الإنتاج وأدواته قد يتحول فى ظل التطبيق السيء إلى محاولة متعمدة لجعل الدولة هى المالك الوحيد والمنتج الوحيد والموزع الوحيد على نحو يستحيل فيه الإنسان إلى طراز قريب من رقيق الأرض أو عمال السخرة ، كما أن الانتصار للعلم على الخرافات والأوهام الموروثة قد يتحول فى ظل التطبيق السيء إلى إنكار للقيم الروحيـــة عما يلحق الأذى بالمعتقدات الدينية والمثل الإنسانية المتعارف عليها .

تلك ضروب من الجوانب السيئة للشيوعية عندما يساء تطبيقها . وليس العيب فى ذلك عيب النظرية وإنما هو عيب التطبيق ، ولذلك نرى المفكرين الشيوعيين المعاصرين الأصلاء يبذلون قصارى جهدهم لتنقية التطبيق الشيوعى من الأوشاب السيئة ، ففى الاتحاد السوفيتى مثلا تعلو الأصوات المخلصة الآن مطالبة بتنمية

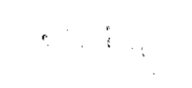
الحوافز الفردية ، وبإفساح المجال أمام حرية العقيدة ، وبمنح حرية اختيار العمل ، وبتمجيد المثل والمبادىء الإنسانية المتعارف عليها كالحب والبحث عن السعادة وتحقيق فردية الإنسان .... فمثلا بدأ بعض المفكرين يطالبون بأن تشتمل دائرة المعارف السوفيتية على كلمات جديدة لم تكن واردة بها مثل كلمة « الحب » وكلمة « الدين » وكلمة « الفرد » ، وما شاكل ذلك من كلمات حرصت الشيوعية عند التطبيق على طمس معالمها أو تجنبها على الإطلاق ، كذلك نرى الآن قصاصين ينتقدون الجوانب السيئة فى المجتمع الشيوعى ، وشعراء مثل « إيفتوشينكو » يتغنون بالحب والحرية الفردية وكرامة الإنسان بعد أن كان السجن أو النفى مصير أمثال هؤلاء أثناء حكم « ستالين » ، و « زادانوف » .

* * *

فإذا ماقدر للنظرية الشيوعية أن يجرى تطبيقها على النحو الذى يجعل من النظرية مرادفاً للتطبيق ، فإن الشيوعية تكون بذلك قد برهنت على أنها نظرية سليمة قابلة للتطبيق السليم ، وعندئذ يصبح كل ما ورد فى هذا الكتاب ، الذى أتشرف بتقديمه إلى القارىء العربى الكريم ، جديراً بالقبول والتصديق . أما إذا أسيء التطبيق فإن كل المحاسن التى حفل بها هذا الكتاب فى سياق الحديث عن النظرية الشيوعية ، تصبح مجرد آراء نظرية خلابة .

وفى الختام ، آمل أن يكون هذا الكتاب ذا نفع لكل الباحثين فى الشيوعية ، سيان فى ذلك أن يكونوا مؤيدين أو معارضين لها .

ماهر نسيم



الفصل الأول

معنى الشيوعية

الشيوعية ، بمعناها الواسع ، يقصد بها كل نظام اجتماعى تكون فيه الموارد الإنتاجية كلها ملكاً للمجتمع ويتولى المجتمع إدارتها ، وعلى هذا النحو تكون الشيوعية واحداً من أمور ثلاثة : (ا) إما أن تكون فوضى شيوعية تلغى السلطة السياسية كما تلغى الملكية الخاصة ، (ب) وإما أن تكون اشتراكية ، (ح) وإما أن تكون شيوعية بمعناها الدقيق ، وتتميز الشيوعية فى مفهومها الفنى عن الاشتراكية — أى ملكية المجتمع لأدوات الإنتاج — فى أنها تشمل الملكية الجماعية لكل أو بعض أشكال السلع الاستهلاكية والشخصية كذلك ، ولقد كانت كلمة «الشيوعية» خلال السنوات من ١٨٤٠ — ١٨٧٢ ، بالنسبة لتأثير «كارل ماركس» و « فردريك إنجلز» ، بالإضافة إلى تغيير فى تفسير هذا المعنى التاريخى العام ، تتضمن النشاط الثورى لقلب النظام الرأسمالى بالعنف والقوة ، ثم استخدمت كلمتا « الاشتراكية» و «الشيوعية» فيما بين السنوات التى تبدأ من عام ١٨٧٢ وتنتهى فى عام ١٩١٧ كمترادفين ، أو على صورة أدق ، اختفت كلمة « الشيوعية » ؛ وبتولى البلشفية الماركسية مقاليد الحكم فى «روسيا» أعيدت التفرقة بين معنى الكلمتين ، وظل التمييز بينهما قائماً حتى اليوم .

دكتاتورية البروليتاريا (الطبقة العاملة*) :

لا يرى أتباع « ماركس » أن قلب النظام الرأسمالى أو قطاع منه

(*) المترجم

هو نهاية عملية الشيوعية بل بدايتها ، وفسر هذا الانتقال التدريجى من الرأسمالية إلى الشيوعية بتفسيرات مختلفة ، فيعتقد البعض أنه يمر بثلاث مراحل ، ويعتقد آخرون أنه يمر بمرحلتين اثنتين ، وواضح أن هناك أدلة قوية فى تعاليم المــاركسية القديمة تؤيد كلا الوضعين ، على أن الخلاف قليل الأهمية ، فمن الأمور المقطوع بها فى الماركسية أنه بمجرد أن تفوز البروليتاريا ، أى الطبقة العاملة ، بالسلطة لا يمكن أن ينقلب المجتمع القديم إلى وضع آخر مختلف عن سابقه اختلافاً أساسياً بضربة واحدة ، بل يتطلب فترة طويلة من الزمن تفقد فيها بقايا الرأسمالية — من نظم وآراء وأجهزة وتقاليد — ما لها من نفوذ فى ذلك المجتمع ، ومن ثم ، ففى الوقت المحصور بين قضاء العمال على الرأسمالية وكسبهم النفوذ السياسى حتى إقامة « مجتمع لا طبقى » تماماً ، تقع فترة من التحولات الاجتماعية هى ما يسميها « ماركس » بـ « دكتــاتورية البروليتاريا » .

وهذه الدكتاتورية ليست الدولة الرأسمالية القديمة فى أيد جديدة ، بل دولة جديدة تقوم على مبادىء جديدة .

« ودكتاتورية البروليتاريا هذه ليست مجرد تغيير فى الحـكم ، بل دولة جديدة ، ذات أجهزة حكم جديدة مركزية ومحلية ؛ هى دولة البروليتاريا التى قامت على أنقاض الدولة القديمة ، دولة البورجوازية …

« ودكتاتورية البروليتاريا لا تقوم على أساس النظام البورجوازى ، لـكنها تقوم على عمليــة تحطيم ذلك النظام … »

وشكل الحكم الذى تتخذه هو شكل الجمهورية الديموقراطية ، لكنها دولة ديموقراطية فى صورة جديدة ، هى نمط « الكومون » الفرنسى فى سنة ١٨٧١ ، وهو الطبقة العاملة فى نظام الطبقة الحاكمة ، والفرق الجوهرى بين هذه الدولة وكل ماعداها من أشكال الدولة القائمة هو أن دولة الطبقات السابقة كانت دكتاتوريات ذات قلة تستغل وكثرة يجرى استغلالها ، أما دكتاتورية البروليتاريا فتظهر فى صورة دكتاتورية الغالبية العمالية على الأقلية البورجوازية ، ومن ثم فهى بالنسبة للطبقة العاملة تمثل شكلا جديداً من أشكال الديموقراطية تكون فيه للغالبية رقابتها السياسية ، وتعمل الدولة فى سبيل أهداف هذه الغالبية ، أما بالنسبة لطبقة الملاك أو البورجوازية فإن هذا الشكل من أشكال الدولة إنما يمثل شكلا جديداً من الدكتاتورية تستمد منه الرقابة على أدوات الإنتاج التى تديرها الدولة لصالح الغالبية ولتحرير العمال تحريراً اقتصاديا .

فهذه الدكتاتورية إذن ، تمثل « ديموقراطية البروليتاريا » ، وهى شديدة الشبه بـ « كومون باريس » فى أنها تتكون من أعضاء ينتخبون ، وهم يعملون فى نفس الوقت كمشرعين ومنفذين ، ويكون فيها انتخابات عامة ، وجيش مدنى ، وقضاة منتخبون ، وشرطة ، وموظفون عرضة لاستدعائهم فوراً ، واستيلاء على كافة المصانع المغلقة ، والقضاء المرتقب على الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، ويكون فيها التعليم عاماً ... إلخ(*) ، وتظل دكتاتورية البروليتاريا دولة سياسية ؛ لأنه لاتزال

(*) لم يحدد «ماركس» شكل دولة البروليتاريا بشكل «الكومون» الفرنسى، كذلك ذكر «لينين» أن الانتقال إلى الشيوعية سيؤدى إلى كثير من الأشكال السياسية فى ظروف مختلفة ـ (كتاب الدولة والثورة . ص : ٢٣٤ ـ ٢٥٧) .

هناك حاجة إلى قوة منظمة للمحافظة على بقاء البروليتاريا فى الحكم ، ولمقاومة الأنفاس الأخيرة التى تتحشرج فى صدور البورجوازية اللاهثة ، وفى الوقت نفسه تجرى تحولات جوهرية ، وتوضع نظم جديدة .

الاشتراكية :

حين يتم التحول من النظم الرأسمالية البورجوازية إلى نظم بروليتارية يبدأ تاريخ الرجل الشيوعى ، ومع ذلك فالمجتمع الذى يسود آنذاك ، يظل مجتمعاً بعيداً عن الشيوعية بمعناها الدقيق ، فهو لا يمثل إلا مجرد المرحلة الأولى من الشيوعية ، وهى ما يسميها الماركسيون بالاشتراكية ، على أنه ما إذا كانت الاشتراكية تمثل مرحلة فى الانتقال إلى الشيوعية تتميز عن دكتاتورية البروليتاريا — فهذا محل جدل كثير ، وعلى أى حال فالمحقق أن دكتاتورية البروليتاريا ستظل أثناء مرحلة الاشتراكية محكومة بدستورها وقانونها وشرطتها وهيئاتها القضائية والتعليمية .

وبالنظر إلى أن ظهور الشيوعية التامة يتطلب تحولا جوهريا فى الحوافز والقيم الإنسانية ، تتحمل المرحلة الاشتراكية كثيراً من أخطاء النظام القديم ، فعلى الرغم من أنه ليست هناك ملكية خاصة لوسائل الإنتاج ، وما دام على الناس جميعا أن يعملوا ، وليس هناك على الإطلاق إلا طبقة واحدة فى المجتمع ، وعلى الرغم من التوزيع الاشتراكى لثمار الإنتاج وغير ذلك ؛ على الرغم من هذا كله يظل المجتمع يحمل بعض الملامح الاقتصادية والمعنوية والفكرية الرأسمالية ، فتوزيع ثمار الإنتاج مثلا يقوم على مبدأ النفع الذى تقره الرأسمالية ، فيتلقى كل عامل نسبة تتفق مع عمق عمله وقيمته بالنسبة لعملية الإنتاج : « من كلٍ حسب قدراته ، ولكلٍ حسب قيمة عمله » ، وفضلا عن ذلك

لا يجرى هذا التوزيع إلا بعد تجنيب قدر مرسوم من السلع أو قيمتها النقدية كإحلالات رأس المال ، وكاحتياطى للحوادث ، وتكلفة إدارة الدولة والتعليم والرعاية الصحية وغير ذلك ، ويعترف « ماركس » بأن هناك درجة من العدالة فى هذا التوزيع ؛ لأن العمال يحصلون على مقابل ما يقدمونه للمجتمع ، على أنه يسلم بأن فى ظل الاشتراكية يحصل البعض على أكثر مما هم بحاجة إليه ، على حين يحصل آخرون على أقل مما يحتاجون إليه مع عائلتهم ليعيشوا عيشة إنسانية صحيحة ، ولا يمكن توقع أى تغير فى المجتمع طالما تأثر نشاط الإنسان وحوافزه ببقايا الرأسمالية وبالعيوب السائدة فيها ، لكن نظم الاشتراكية الجديدة ستؤدى بالتدريج إلى تطلعات جديدة وموازين جديدة للقيمة فى المجتمع ، ومع هذا التحول فى الطبيعة البشرية تأتى المرحلة الثانية أو الأعلى من الشيوعية ، مرحلة المجتمع اللاطبقى ، ومن رأى « لينين » أن المرحلة الأولى أو الأدنى من المجتمع الشيوعى ، وهى التى يطلق عليها اسم « الاشتراكية » ، يمكن أن تسمى « الشيوعية » كذلك ، من حيث إن وسائل الإنتاج أصبحت ملكية عامة ، ومع ذلك فهو ينبه إلى أن هذه المرحلة الدنيا ليست اشتراكية تامة ، وأن المستقبل وحده هو الذى يحقق هذا الشكل من أشكال المجتمع ، أما متى يظهر هذا المجتمع فى الوجود فهو أمر لا يمكن التنبؤ به .

الشيوعية : المجتمع اللاطبقى :

وبمضى الزمن وتقدم الفكر عند الناس يظهر المجتمع اللاطبقى ، ولعل أبرز ملامح هذا المجتمع فى رأى « ماركس » هو أن مبدأ التوزيع لا يظل قائما على نفع الفرد للمجتمع بل على مبدأ إشباع الحاجات —

« من كلٍ حسب قدراته ، ولـكلٍ حسب حاجاته » ، ولا يعود الفرد يستعبده تقسيم العمل ولا عمل الأجير ، ولا تعود ثمة تفرقة بين العمل العقلى والعمل البدنى ؛ لأن التعليم وتقدم التـكنولوجيا يكونان قد ارتفعا بالإنسان من وهدة العمل غير الماهر ، وجعلا من العمل المصدر الأول لإشباع حاجات الإنسان المادية والجمالية ، وبالعمل يصبح الفرد كامل النمو ومستكمل الحرية .

وتختفى الحـكومة كأداة وكرمز للاستغلال الطبقى ، تختفى مع الطبقات ومع استغلالها ، ويحل محل الدولة ، كحـكم أفراد ، «إدارة الأشياء» وتنظيم عملية الإنتاج ... لن يقضى عليها لـكنها « ستذبل » ؛ لأنهـا لن تعود ذات فائدة ، وبمجرد أن تنعدم الطبقات التى يمكن استعبادها ، وبمجرد انتهاء الحاجة إلى استغلال الطبقات ، والحاجة إلى العدوان الاقتصادى فى كفاح الفرد فى سبيل بقائه ، وهو الـكفاح الذى تقتضيه الفوضى الاقتصادية الرأسمالية ، تتوقف الحاجة كذلك إلى جهاز خاص لقمع الصدام والنهم الذى يسود النظام القديم ، وبمجرد أن تصبح الدولة فعلا ممثلة للمجتمع كله ، لا ممثلة لإحدى طبقاته ، وبمجرد أن تتملك وسائل الإنتاج باسم المجتمع ؛ عند هذا الحد ، يصبح وجودها سطحيا .

وسيكشف المجتمع اللاطبقى عن كرامة الإنسان الحقة ، وسيذهب إلى غير رجعة استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، ولن يعود الفرد يحيا لنفسه ولأسرته فحسب ، بل للإنسانية جمعاء ، وسيجمع المجتمع عمله وموارده الطبيعية ورأسمـــاله ومعرفته ، ثم يستمتع بزيادة دخله الناشئة عن هذا التعاون بصورة اجتماعية تبعاً للحاجة الحقيقية ، لن يعود الناس مجرد سلع يشترى جهدهم ويباع فى سوق الصناعة طلبا للربح ،

فالناس وتطور فرديتهم ، ونمو فكرهم ، وثراؤهم الاجتماعى والشخصى ، مهام أولية يهتم بها المجتمع الجديد ، ويصبح هذا المجتمع « رابطة أو جماعة ، يعتبر تطور كل فرد فيها تطورا حرا ، شرطا للتطور الحر للجماعة كلها » .

وليست الحرية الاقتصادية والسياسية والأدبية هى كل ما تبشر به المرحلة العليا من الشيوعية ، بل إن التكنولوجيا ستمنح الفرد حرية من نوع آخر ، حرية تقوم على تزايد سيادة الإنسان على بيئته ، وبفضل التخطيط الكفء والاستخدام الأفضل للموارد الفكرية ، سينمو العلم فى غير توقف ، ولن يعود الناس يستسلمون لقوى الطبيعة العمياء ، بل سيعملون بمعرفة كاملة لأسباب ظواهر الطبيعة وظواهرهم ، ففى هذه المعرفة تتمثل الحرية ، إذ يقول « إنجلز » فى ذلك : « إن الحرية لا تتمثل فى حلم الانفصال عن قوانين الطبيعة بل فى معرفة هذه القوانين ، وفيما يحتمل ، نتيجة هذه المعرفة ، من جعل قوانين الطبيعة تسير وفقاً لأهداف الإنسان المحددة ؛ لأن الحرية عند الماركسيين هى إدراك الضرورة » .

إن الإنسان فى تخليه عن نفسه — وهو التخلى الذى بلغ مداه فى ظل الرأسمالية — لن يعود إلى الظهور والمجتمع اللاطبقى فى تمثيله لشكل من أشكال العلاقات الاجتماعية يتفق مع مايحس الإنسان حاجته إليه ، يرمز عند الشيوعيين إلى « صعود الإنسان من دنيا الحاجة إلى دنيا التحرر » .

ولقد كانت معظم المبادىء الهامة فى الشيوعية الحديثة موجودة قبل « ماركس » فى تاريخ الفكر والإصلاح الاجتماعى ، وقد جاء فى

كتابات « ف . ا . لينين » ، أن الماركسية تأثرت بصفة خاصة بثلاثة من مصادر الفكر فى القرن التاسع عشر — الفلسفة الألمانية ، وبخاصة فلسفة « هيجل » و « فيرباخ » ؛ والاقتصاد السياسى الإنجليزى كما وضعه « آدم سميث » و « ريكاردو » ؛ والاشتراكية الفرنسية كما يمثلها الفكر عند أصحاب « الاشتراكية المثالية » : الكونت « هنرى سان سيمون » و « شارل فورييه » والإنجليزى « روبرت أوين » . على أن الفلسفة الشيوعية عند « كارل ماركس » و « فردريك إنجلز » تمثل تركيباً جديداً وكاملا ، وتمثل ديناميكية جديدة حققت لها النصر على كل الصور السابقة من الاشتراكية والشيوعية ، وحتى إذا سلمنا بأن الماركسية قد تكون نتيجة اتيارات فكرية سابقة ، كما قد تكون من خلق عبقرية « ماركس » نفسه ، لا يسعنا إلا أن نلتقى مع الأستاذ « لاسكى » وهو يقول :

«إن الحقيقة الواقعة هى أنه (أى ماركس) وجد الشيوعية فوضى ولكنه تركها حركة ، وعن طريقه أصبحت فلسفة واتجاها ، وعن طريقه أيضاً صارت تنظيما دولياً يعنى عناية مستمرة بالمصلحة الموحدة للطبقات العمالية فى كل البلاد » .

وهذا التنظيم الدولى ساعد على أن يستولى «البلشفيك» تحت زعامة «لينين» على زمام الحكم فى الثورة الروسية فى سنة ١٩١٧ ، كما ساعد بعد ذلك على بقاء اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية ، وعلى انتشار الشيوعية الماركسية فى العالم كله فى العصر الحاضر .

الفصل الثانى

نظرية « الحقيقة » عند الماركسيين

(المادية التاريخية)

بعد أن ألقينا نظرة على المعنى التاريخى للشيوعية الماركسية ، ننتقل إلى البحث فى مضمونها الفكرى ، فنجد أن أول واجباتنا أن نناقش المنهج الشيوعى فى تفهم الحقيقة ، وبخاصة تفهم هذه الحقيقة من حيث علاقتها بالإنسان .

سبق المادة للروح والوعى :

يقول « إنجلز » : « إن المسألة الأساسية لكل الفلسفات ، والحديثة منها بصفة خاصة ، هى مسألة علاقة الفكر بالوجود » ، وهى مسألة تفسر نفسها فى رأى « إنجلز » بالعلاقة بين الروح والطبيعة ، أى أنها تفسر نفسها بالتساؤل حول أيتهما سبقت الأخرى : الروح أم الطبيعة ، وهل خلق الله العالم ، أم أن العالم كان موجوداً منذ الأزل ، وأن الله من خلق العقل المادى فى الإنسان ، وقد انقسمت فلسفات العالم كلها حول هذا الموضوع إلى معسكرين :

« فأولئك الذين يؤكدون سبق الروح للطبيعة ، ومن ثم يفترضون فى النهاية خلق الدنيا بصورة أو بأخرى ، يشكلون معسكر المثالية .... أما الذين يرون سبق الطبيعة للروح فينتمون إلى مختلف مدارس مذهب المادية » .

ويمضى « إنجاز » فيعادل بين المادية (سبق المادة للروح) وبين الواقعية فى المعرفة (الدنيا موجودة بمعزل عن معرفتنا وبمعزل عن وعينا)، والواقع أن هذا الوضع من المعرفة هو ما تعنيه كلمة « المادية » عند الماركسيين أكثر مما تعنى الوضع الوجودى ، وهو معنى ظاهر لا فى كتابات « إنجلز » فحسب ، بل فى كتابات « لينين » و «ستالين » كذلك ، فيقول «لينين» مثلا :

« المادية بصفة عامة تعترف موضوعياً بالوجود الحقيقى (المادة) مستقلا عن الوعى والحس والخبرة وغير ذلك عند الإنسان .... فالوعى ليس إلا صورة الوجود ، وهو على أحسن تقدير صورة حقيقية له تقريباً (مناسبة أو دقيقة) » .

ويضيف «ستالين» إلى ذلك :

« على نقيض المثالية التى تزعم أن وعينا هو وحده الذى يوجد حقا ، وأن الوجود المادى للعالم ، أى الطبيعة ، لا يوجد إلا فى وعينا وفى حسنا وفى آرائنا وفى إدراكنا ، تؤكد الفلسفة المادية الماركسية أن المادة ، الطبيعة والوجود ، حقيقة موضوعية موجودة خارج وعينا ومستقلة عنه ، وأن هذه المادة سابقة على الروح ، لأنها مصدر الأحاسيس والآراء والوعى ، وأن الوعى لاحق مشتق ؛ لأنه صورة المادة ، صورة الوجود ... » .

وكل من يرفض المثالية يصبح مادياً فى نظر الماركسيين ، وكل برهان فى الفكر المعاصر يميل إلى واقعية المعرفة يستخدمه الماركسيون برهانا للنظرية المادية ، وواضح أن الماركسيين يرفضون النظر فى احتمال التمسك بوضع واقعى فى المعرفة دون إنكار من أى نوع للوجود غير المادى .

إن المادة سابقة بالنسبة لأصولها ، والوعى لايقوم إلا بعدها ومنها ، أما الدليل على صحة هذا الزعم عند الماركسيين فيتمثل فى الخبرة المجردة ، فمن الخبرة العامة نرى أن الحس لايتداعى إلا فى الصور العليا من المادة ... إن فى تطور المادة وحده يتداعى الحس ، فالحس إلى حد ما داخل ضمناً فى المادة التى يجب أن تمر فى « طفرات » جدلية أو تغيرات نوعية فى مرحلة معلومة من مراحل التطور التاريخى للمادة ، والمستوى العالى من الحس يسمى الوعى الذى هو فى أساسه انعكاس أو تصوير داخلى بواسطة عمليات مادة عالية التنظيم تحدث من تلقاء نفسها فى الداخل والخارج ؛ والعمليات الفسيولوجية الموضوعية يصحبها فى مراكز الأعصاب تعبيرها الذاتى الداخلى الذى يتخذ شكل الوعى ، فذلك الذى هو فى ذاته عمليـة مادية موضوعية هو فى الوقت نفسه عمل عقلى ذاتى لكل كائن فيه عقل .

وكما أن هناك فرقا نوعيا بين المادة غير العضوية والمادة العضوية ، وبين المادة المدركة بالحواس وغير المدركة بها ، هناك فرق نوعى كذلك ، يجب إدراكه بين وعى الإنسان ووعى الحيوان ، وأهم فرق بين فكر الإنسان وفكر الحيوان هو حقيقة أن الفهم الإنسانى وحده هو القادر على التفكير الجدلى أو التقدمى المنبثق عن القدرة على بحث

طبيعة المفاهيم نفسها ، وهذه القدرة فى الإنسان إنما تمثل صفة خاصة للمادة العالية التنظيم فى المخ الإنسانى ، أما كيف حدث هذا الانتقال إلى هذه المرتبة العليا من النشاط الفكرى ، فيرى الماركسيون أنها مسألة لم تحل بعد ، وأما «إنجلز» فقد أحس أنه رأى بداية الوعى الإنسانى فى حياة الحيوان الراقى ، فالكلب مثلا لابد أنه يمتلك تصورات عنصرية مادام قادرا على أن يميز بين ذوات الأربع وذوات الساقين ، ولابد أنه قادر على تحليل أشياء غير معروفة مادام يستطيع أن يتبين أشياء غير منظورة من صوتها ، وأخيراً لابد أنه قادر على تجميع أفكاره ، كما يفعل حين يؤدى بعض حيله وألاعيبه ، ويعتبر الماركسيون أنهم وجدوا بداية الفكر بين القردة البشرانية القادرة على الوصول إلى مكان طعامها بواسطة طرق بديلة واستخدام أشياء معينة كأدوات لذلك ، وهناك القول أيضا بالكشف عن « تجريدات أولية » عند قرود الشمبانزى فى قدرتها على التمييز بين خواص الألوان عن خواص الحجم والشكل ، غير أن الماركسيين يصرون على الزعم بأن هذه المظاهر الحيوانية للفكر لا تمثل إلا الفكر الإنسانى فيما قبل التاريخ ، وأن هناك فرقاً أساسياً أو نوعيا يفرق بين العقل الإنسانى وبين مجرد عمليات الفكر فى الحيوان .

وكما قلنا من قبل ، يتمسك الماركسيون بواقعية المعرفة ، فليست المادة سابقة على المعرفة فحسب ؛ بل من الممكن أن تكون هذه المادة معروفة ، وطبيعى أن كل الفلسفات المادية ترى أن الوجود الخالد معروف ، وأنه ينعكس فى الوعى الإنسانى ، فيقول « لينين » :

«إن الواقعية الفطرية (الساذجة[1]) عند الشخص الصحيح الذى لم يسبق له أن كان نزيل أحد المستشفيات العقلية أو تلميذاً على الفلاسفة المثاليين، إنما تتمثل فى الرأى الذى يرى أن الأشياء والبيئة والعالم إنما توجد مستقلة عن أحاسيسنا وعن وعينا ، وعن ذاتنا ، وعن الإنسان بصفة عامة ... ونفس الخبرة التى خلقت فينا إيمانا راسخاً بأنه ، بمعزل عنا يعيش أناس آخرون ، وليس مجرد تركيبات تركبها أحاسيسنا عن العالى والقصير والأصفر والصلب إلخ ... نفس هذه الخبرة تخلق فينا الإيمان بأن الأشياء والعالم والبيئة توجد مستقلة عنا ، أما حسنا ، وأما وعينا ، فليسا إلا صورة للعالم الخارجى ، وواضح أن الصورة لايمكن أن توجد بغير وجود الشىء المتصور ، وأن الشىء الذى نتصوره يوجد بمعزل عن ذلك الذى يتصوره، فالمادية تتخذ، عن قصد، من الاعتقاد الساذج عند الإنسان أساساً لنظريتها عن المعرفة » .

ومع ذلك فالمادية قبل «ماركس» كانت ترى فى المعرفة تأملا سلبياً للواقع وصورة للعالم فى الوعى يتم تصويرها بعملية آلية بحتة ، وبذلك تكون قد بالغت فى تبسيط عملية المعرفة ، لكنها عجزت عن أن تقدر طبيعتها الجدلية ، وتواجه الماركسية هذا بنظريتها عن المعرفة التى هى نسخة من الأولى ، وهى نظرية عرضها « إنجلز» ووسعها «لينين» فيما بعد .

وترى هذه النظرية أن الأشياء توجد مستقلة عن وعينا وعن مدركاتنا ، وأن تصوراتنا ومفاهيمنا عنها إنما تنشأ عن طريق عمليات العالم الخارجى على

(١) المترجم .

أعضاء حواسنا ، وأن هذه التصورات إنما تصور أو « تعكس» العالم الخارجى، فهى « صور » أو « انعكاسات » أو نسخ للأشياء التى خارجنا ، ثم إنه لافرق هناك من حيث المبدأ بين الظاهرة وبين الشىء فى ذاته ، وهـذا الانعكاس للواقع فى وعينا لايجوز النظر إليه على أنه عمل وقتى أو صورة ثابتة للواقع ، فـكما أن العالم الخارجى هو عملية — عملية تطور — فالمعرفة أيضاً عملية ننتقل فيها من عالم الجهل إلى عالم العلم ، وتحول الأشياء بمقتضاها من أشياء فى حد ذاتها إلى «أشياء لنا» ، فمعرفتنا ليست شيئاً جاهزاً وليست ممتنعة على التغيير ، ولـكن ، كما أن المعرفة تبرز من الجهل ، فالمعرفة غير التامة و غير الدقيقة تصبح أكثر كمالا وأكثر دقة .

والمعرفة الإنسانية جدلية ، يوجد نقيضها بين الصفة غير المحدودة للأشياء التى نتعرف عليها وبين القيود المفروضة على المعرفة الإنسانية فى أية حقبة تاريخية بذاتها ، والعملية الجدلية تسير بنا من مادة غير معروفة إلى وعى يحدث فى حسنا ، ومنه إلى تفـكير تجريدى يتجاوز الحس ، ثم من الفـكر التجريدى يرتفع الإنسان إلى التمرس ، هـذا هو الطريق الجدلى الـكامل لمعرفة الحقيقة ؛ لمعرفة الواقع الموضوعى ، فإدراك الحواس لا يعكس إلا مجرد مظهر الأشياء ، عمومياتها الخارجية وارتباطها الخارجى بعضها ببعض ، على أن معرفة الحواس تعجز عن إدراك العلاقات والقوانين المتضمنة أو عنصر علاقة السببية ، فإن ذلك عمل المعرفة التجريدية التى تنفذ إلى جوهر الأشياء ، وتنشد الوقوف على الترابط الداخلى من وراء التشابه الخارجى ، وتستكشف الخواص « العامة » فى الفرد ، وتستخلص الخواص الأساسية من جملة التفاصيل العارضة .

والصعود من المظهر الفرد إلى الجوهر العام — بشرط صحته — لا يبعد كثيراً عن الحقيقة ، حتى ولو بعد عن الأشياء الحسية نفسها ،

فالمعرفة المجردة تقترب كثيرا من الحقيقة ، وهى تعطى صورة علمية للحقيقة هى أعمق وأصدق وأكمل ما تكون ، ويبدو أن الماركسيين يلتزمون طريقا وسطا بين المذهب التجريبى الكامل من ناحية ، وبين المذهب العقلى الكامل من ناحية أخرى ، فالماركسيون على نقيض أصحاب المذهب التجريبى من أمثال « هوبز » و « لوك » و « فيرباخ » الذين يرون أن المدركات الحسية هى وحدها مصدر المعرفة ، كما أنهم على نقيض أصحاب المذهب العقلى الكامل من أمثال « ديكارت » و « سبينوزا » و « ليبنز » الذين كانوا يرون إمكان الحصول على المعرفة عن العالم بالتأمل بغير حاجة إلى معرفة الحواس ، فالشيوعيون على نقيض هؤلاء ونقيض هؤلاء ؛ لأنهم ينظرون إلى نوعى المعرفة على أنهما مراحل أساسية فى عملية المعرفة .

لكن النظرية التى تعتبر نسخة من سابقتها لا تكفى لتوفير كل العناصر اللازمة لعملية المعرفة .

سبق الحقيقة العملية على التأمل :

هناك جانب هام آخر فى نظرية الحقيقة عند « ماركس » ، جانب تجب دراسته ، هو دور « التمرس » فى عملية استجلاء الحقيقة : لأنه ، على الرغم من أن عملية المعرفة تبدأ بالحس وتتقدم إلى الفكر التجريدى ، فإنها تكمل نفسها على أساس تطور « التمرس » الاجتماعى التاريخى الذى يبرز فى المجتمع الطبقى كتمرس طبقة بذاتها ، ولا ينعكس الواقع المادى انعكاسا تاماً إلا فى الوعى الاجتماعى ، وموضوع المعرفة يجب تصوره لا بطريقة مثالية تجريدية « كالوعى » أو « الروح » أو « الفكر »

ولا « كموضوع » منطقى أو سيكولوجى ، ولا « كالإنسان من حيث هو إنسان » ، بل كالإنسان ذلك الـكائن النشيط اجتماعيا ، الذى يمثل طبقة بذاتها ، و « التمرس » هو النشاط المادى للإنسان ، فوق كل سلع الإنتاج ، وفوق صراع الطبقات والحياة السياسية والعلمية والفنية للناس ، والتمرس على هذا النحو يخدم المعرفة الإنسانية من جانبين : أولهما أنه يعتبر أساس المعرفة ، وثانيهما أنه « كمرحلة ثالثة » لعملية المعرفة ، يعتبر معيارا للحقيقة .

والتمرس الاجتماعى التاريخى فى أية حقبة هو الذى يخلق المجال أو البيئة الاجتماعية التى يحدث فيها فعل المعرفة فى الفرد ، وفى هذه البيئة الاجتماعية بالذات تحدث الأحاسيس والفـكر التجريدى ، فالتمرس إذن ، هو « الأساس الأول لـكل عملية المعرفة من أولها إلى آخرها » ، ويرى « روتـكفتش » الفيلسوف السوفيتى أن هذا نابع من الصفة الاجتماعية فى فـكر الإنسان فهو يقول :

« ... إن المادية الجدلية ترى أن فعل فـكر الفرد فى رأس أى واحد من الناس هو ذرة من عملية المعرفة التاريخية التى تضم العالم كله ، العالم الذى تتحد معه هذه الذرة عضوياً ، فتفـكيرنا إذن ليس تفـكير فرد معزول ، ولما كانت معرفتنا عملية اجتماعية تاريخيـــة ، فإنها تتـكيف بتطور التمرس الاجتماعى » .

لـكن التمرس الاجتماعى يعمل معياراً للحقيقة ، وتعتبر الماركسية الحقيقية على أنها « مطابقة الفـكر للواقع » ، لـكن البرهان على هذه

المطابقة ليس مقصورا على مجرد الفهم المتأمل فى العالم ، بل يتمثل بصورة أكثر تأكيداً فى الكفاح فى سبيل تغيير هذا العالم ، ففى يجب الواقع على الإنسان أن يثبت الحقيقة ، أى أن عليه أن يثبت الواقع ، وأن يثبت قوة تفكيره ، والإنسان يستطيع بالتجربة والجد بصفة خاصة أن يبين صحة فهمه للعمليات الطبيعية ، وذلك بإعادة العملية بنفسه وجعلها تخدم أغراضه ، على أن التجربة ليست المصدر الوحيد للإثبات ، والماركسى لا يرد التمرس للتجربة ، وطبيعى أن هناك مشاهدات يستحيل فيها الإثبات بالتجربة ، ولكن حتى فيما هو أبعد من ذلك هناك شكل حاسم من التمرس المعيارى ، وهذا هو الدور الذى يعمله العمال فى عملية الإنتاج وفى نشاطهم السياسى فى الصراع الطبقى ، فكلما وجدت مصالح العمال تعبيراً عنها أقرب إلى الكمال فى التمرس الاجتماعى ، كان من المؤكد أن تكون القوانين الوضعية والكونية عن الحقيقة أشد ظهورا لعقل الإنسان ، وسنرى أن المصالح الذاتية للطبقة العاملة ، حسب تصور « ماركس » للتاريخ ، هى خير ما يمثل القوانين الوضعية للحقيقة فى مرحلتها الحاضرة من التطور ، وهذا هو الترابط الكامل بين النظرية والتطبيق .

فالحقيقة الموضوعية إذن عند الماركسيين هى محتوى الفكر الإنسانى كما يكشف عنه التطبيق ، وبشرط مطابقته لأشياء منفصلة عن موضوع المعرفة وعن الإنسانية بصفة عامة ، وهى تستكشف فى التطور التاريخى للمعرفة فى الإنسان الاجتماعى ، وعلى هذا النحو لا تكون الحقيقة شيئاً ثابتاً بل عملية دائرة ، والإنسان لا يستطيع أن يدرك الحقيقة الكاملة فى نفس اللحظة ، وإنما يستطيع أن يعمل على الاقتراب منها

بخطوات تدريجية ، وهـذا التجميع التدريجى للحقيقة هو ما نطلق عليـه اسم « الحقيقـة النسبية » ، والحقيقة النسبية تمثـل لحظة أو مرحلة ما فى معرفة الحقيقة ، ولا يعنى ذلك « تغيرية » فى موضوع المعرفة ، ففى أية مرحلة من المراحل التاريخية تنعكس على وعى الإنسان ظاهرة على قدر نسبى محدود من الدقة ، وبدرجة محدودة من العمق ، ومـع ذلك يظل قادرا على مزيد من الدقة غير المحدودة ، فكما يقول «لينين» : « إن فى داخل الحقيقة النسبية حقيقه مطلقة » ، والحقيقة المطلقة تتمثل فى :

« ... اتفاق تام مطلق بين الفـكر وموضوعه ، أى أنه يحتوى على معرفتنا التى لا يمـكن إثبات خطئها الآن أو فى المستقبل نتيجة زيادة تطور المعرفة » .

وأمثلة هـذه الحقائق المطلقة هى فى رأى الماركسيين البحوث الأساسية للفلسفة الشيوعية ، كالنظرية الاقتصادية للتاريخ ، وكصراع الطبقات ، وكانهيار الرأسمالية ، وكانتصار الاشتراكية ، وكالطبيعة المادية للوجود وحركته الجدلية ، وكغير ذلك من الآراء الـكثيرة ، وهى حقائق أكدها التطبيق ولن يستطيع شىء أن يدحضها مستقبلا .

ووحدة المعرفة التأملية مع النشاط التأملى ، لا يمـكن فهمها إلا فى ضوء التصور الماركسى للتاريخ الذى يفسر فيـــه النشاط الفـكرى على أنه وظيفة من وظائف التطبيق الاقتصادى ، فإذا كانت الحقيقة تنعكس أصدق انعكاس فى الوعى الاجتماعى فإن هذه الحقيقة الاجتماعية

إذن هى أكثر الحقائق حيوية ومعنى بالنسبة للإنسان ، وهذه الحقيقة إنما توجد فى التفسير الصحيح لتاريخ الإنسان ، وهو تفسير يكشف عن ديناميكية ذلك التاريخ .

المادية التاريخية :

إن نظرية التاريخ عند « ماركس » لم يكن يقصد بها مجرد فرض تأملى ، ولا رسالة نبى ، ولا حتى سلاحا انتهازيا فى يد الثوار ، بل كان يرى فيها تعميما علمياً وعملياً لقوانين منبثقة من البحث فى الحقائق التاريخية ، وهى بيان عن قوانين مشتقة من العلم ، تحكم عملية التطور الاجتماعى ، قوانين تشاهد فى تحول الطبيعة الإنسانية من فترة تاريخية إلى فترة تاريخية أخرى . وحجر الزاوية فى هذه النظرية هو أن الناس يصنعون التاريخ ، ومع ذلك فإنهم ، من زاوية أخرى ، لا يصنعون تاريخ أنفسهم ؛ لأنهم لا يفعلون ذلك تلقائيا فى ظل ظروف اختاروها بأنفسهم ، بل يصنعون التاريخ فى صور حدثت لهم وألقيت إليهم .

ويقول « إنجلز » فى ذلك :

... رأينا أن كثيراً من الإرادات الفردية العاملة فى التاريخ تنتهى إلى نتائج تختلف كل الاختلاف عما قصدت إليه — وغالبا ما تنتهى إلى العكس ، فدوافعها إذن بالنسبة للنتيجة النهائية ليست إلا ذات شأن ثانوى ، ومن ناحية أخرى يعرض لنا السؤال الذى بعده ، وهو : ما هى القوى الدافعة التى تقف بدورها وراء هذه الدوافع ؟ . وما هى

الأسباب التاريخية التى تحول نفسها إلى هذه الدوافع
فى عقول العاملين ؟ » .

إن هذه الأسباب التاريخية تتمثل فى القوانين الداخلية فى التنمية الاقتصادية للبشر ، فإن من كافة العوامل التى تحسم التاريخ ، نجد أن العنصر الحاسم هو ، قبل كل شيء ، إنتاج الحياة وتكاثرها ومطالبها المادية ، فالقضية الأولى لوجود الإنسان ، ومن ثم للتاريخ كله ، هى أن الإنسان يجب أن يكون قادراً على أن يعيش حتى يصنع التاريخ ، فأول حدث تاريخى إذن هو إنتاج وسائل هذه الحاجات الأساسية ، والضرورة الاقتصادية الأساس الذى يجب أن تقام عليه كل أجزاء البناء الاجتماعى الأخرى ، والعامل الحاسم الأخير فى التغير الاجتماعى إنما يوجد فى طريقة إنتاج وتبادل الضرورات المادية التى يحيا بها الناس ، فالاقتصاد هو أساس المجتمع أو دعامته التى يقيم عليها الأدوار العليا من البناء ، من قوانين ونظم سياسية ، وكذلك من فلسفة وفن وأدب وأخلاق وديانات ، فالأدوار العليا من بناء المجتمع ليست إلا نتيجة الطرق الاقتصادية للإنتاج ، الطرق المستخدمة فى ذلك الحين :

« فى غمار الإنتاج الاجتماعى الذى يزاوله الناس ،
نراهم يدخلون فى علاقات معلومة لا يمكن الاستغناء عنها ،
وإن كانت مستقلة عن إرادتهم ، وعلاقات الإنتاج
هذه تطابق مرحلة محدودة من مراحل تطور قواهم
المادية فى الإنتاج ؛ ومن جملة علاقات الإنتاج هذه
يتكون البناء الاقتصادى للمجتمع — أى الأساس

الحقيقى الذى تقوم عليه الأدوار العليا من القانون والسياسة ، والذى تتواءم معه أشكال معلومة من الوعى الاجتماعى ، فطريقة الإنتاج فى الحياة المادية تحدد عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بصفة عامة » .

ويزعم « ماركس » أن التاريخ يؤكد ذلك ، فالمجتمع الإقطاعى مثلا حول كل نظمه إلى ما يناسب حاجاته الاقتصادية ، فكان القانون بحيث ربط الناس فى نظام للملكية الأرض يدور لمصلحة كبار ملاكها ، وحتى الكنيسة واءمت نفسها للحاجات الاقتصادية للإقطاع ، وبدلا من أن تكون رسول المساواة ، عدلت مبادئها تعديلا دقيقاً يفى بحاجات الإقطاع من الترتيب الطبقى ، ولما انهار مجتمع العصور الوسطى ظهرت طبقة التجار وظهرت معها دولة أكدت فى قوانينها عدم انتهاك الملكية الخاصة ، وشيئاً فشيئاً أزالت كل المفاهيم والنظم التى كانت جزءاً من البناء الاجتماعى فى العصر الوسيط ، وأقامت مكانها قوانين ونظماً تقوم على أساس فكرة التعاقد ، وحصل الفرد بذلك على أهمية جديدة ، وانعكست هذه الأهمية فى محيط الدين وفى محيط السياسة أيضاً ، فحلت البروتستانتية ، فى اهتمامها بالفرد وضميره كسلطان روحى شرعى ، محل « روما » ، وخضعت الإمارات الصغيرة لمبدأ القومية ؛ لأن الحكومة القومية كانت أقدر على مساعدة التجارة بالتوسع فى نشر النظام وسلامة الطوية المشروعة ، وهكذا فى كل عصر يجد الباحث فى التاريخ ، لا تدفقاً مرسلا من الأحداث الإنسانية ، بل ضرورات محسوسة تفرضها بيئة اقتصادية فتجعلها أشياء لا بد منها ، « فليس وعى الناس

هو الذى يحدد وجودهم ، بل العكس هو الصحيح ، فالوجود الاجتماعى هو الذى يحدد وعى الناس » .

وعلى الرغم من أن إنتاج وسائل الحياة – القاعدة الاقتصادية — هو العامل الحاسم فى سير التاريخ وفى التحول الاجتماعى ، فإن « ماركس » و « إنجلز » لا يريان فيه العنصر الأوحد الذى يعمل عرضاً ، فالتطور السياسى والتشريعى والفلسفى والدينى والأدبى والفنى يقوم على التطور الاقتصادى بكل تأكيد ، لكن هذه التطورات جميعاً يؤثر بعضها فى بعض ، كما تؤثر فى القاعدة الاقتصادية نفسها ، فليس الأمر كما لو كانت الطريقة الاقتصادية للإنتاج هى السبب العامل الوحيد وكل ما عداها ليس له إلا أثر سالب ، بل إن هناك تفاعلا فيما بينها على أساس الضرورة الاقتصادية التى تؤكد نفسها أقصى التأكيد :

« إن الوضع الاقتصادى هو الأساس ، لكن هناك عناصر مختلفة من أدوار البناء العليا . . . . كلها تمارس نفوذها على الصراعات التاريخية ، وفى كثير من الحالات تلقى بثقلها فى تحديد شكلها ، وهناك تفاعل بين كل هذه العناصر تفرض فيه الحركة الاقتصادية نفسها أخيراً ، وسط ما لا نهاية له من الأحداث ، على أنها ضرورية . . . . وهناك قوى تقاطع لا عدد لها ، سلسلة لا نهائية من معينات القوى تؤدى إلى محصلة قوة واحدة — هى الحدث التاريخى » .

وفى كل مرحلة من مراحل التاريخ نجد عدداً من القوى الإنتاجية ، والعلاقات التى يخلقها التاريخ بين الأفراد وبين البيئة أو بين بعضهم بعضاً ، والتى تنحدر من جيل إلى الجيل الذى يليه ، وهذه العلاقات يعدلها الجيل الجديد فعلا ، لـكنها فى الوقت نفسه تصف ظروف الحياة وتحدد الصفة الخاصة لزيادة تعديلها وتطورها ، فالناس نتاج الظروف ، ومع ذلك يجب ألا ننسى أن الظروف نتيجة الأجيال السابقة من الناس ونشاطها ، وأن هذه الظروف ذاتها لابد أن تتغير ، والناس هم الذين يغيرونها ، فالمفهوم التاريخى فى أساسه عند « ماركس » إذن هو أن الإنسان يغير التاريخ ، وأن الإنسان من ثم يتغير ، فالتاريخ كله إذن ليس إلا تحولا مستمراً فى طبيعة الإنسان .

وفى البحوث الـكثيرة التى كتبها « ماركس » و « إنجلز » عمد الرجلان إلى تحليل وتقطيع مستفيض للإنتاج الاقتصادى ، ليوضحا أن الإنسانية فى أية مرحلة من المراحل التاريخية تتحدد تحديداً نهائياً بطريقة الإنتاج السائدة فى تلك المرحلة ، ولـكن لأن المادية التاريخية أيديولوجية قبل كل شىء ، ومن ثم فلسفة عمل ، يهتم « ماركس » أولا بالتساؤل عن السبب الذى يتغير من أجله الإنسان تغيرا تجريدياً داخل سير عجلة التاريخ ، بدلا من التساؤل عن السبب الذى يمكن للإنسان من أجله أن يكون ما هو كائن . وما دام فى رأى « ماركس » أن الطبيعة الإنسانية فى أية فترة إنما تحددها طريقة الإنتاج السائدة فيها ، استتبع ذلك أن التغيرات المجردة فى الإنسان لا يمكن أن ترجع إلا إلى التتابع المجرد فى تغير طرق الإنتاج .

فالعامل الحاسم الأخير فى السلوك الإنسانى ، ومن ثم العامل ، الأول

الذى يكيف التحول فى طبيعة الإنسان هو، فى رأى « ماركس »، طرق الإنتاج التى تستخدم فى المحافظة على حياة الإنسان . وطريقة الإنتاج هى شكل معين من النشاط الإنسانى ، أسلوب معين من أساليب الحياة . والواقع، إنها التعبير الرئيسى عن الحياة الإنسانية ، فكما يكون تعبير الإنسان عن حياته، يكون الإنسان ، وما يكونه الإنسان يطابق إنتاجه ، يطابق ما ينتجه كما يطابق كيف ينتجه ، فطبيعة الناس إذن تعتمد على الظروف المادية التى تحددها صفة أنشطتها الاقتصادية ، ثم إن الظروف العامة للإنتاج — أى الظروف التى بغيرها لا يحدث الإنتاج — هى كذلك العوامل الأولية الحاسمة فى طبيعة الإنسان ، فمن رأى « ماركس » أن الطبيعة الإنسانية ليست تجريدا فطريا أو مقسوما لكل فرد بذاته ، بل إن من رأيه أن جملة العلاقات الاجتماعية جميعاً هى التى تشكل الجوهر الإنسانى فى أية حقبة تاريخية ، ومع ذلك يجب أن نذكر أن « ماركس » لم يخضع الطبيعة الإنسانية لهذه الطبيعة الجمعية ، بل فرق بين « الانطلاقات الدائمة الثابتة التى توجد فى كل الظروف والتى يمكن أن تغيرها الظروف الاجتماعية من حيث الشكل والاتجاه فحسب » وبين « الانطلاقات النسبية التى يعزى أصلها إلى نوع معين من التنظيم الاجتماعى » .

والواقع، إن طريقة الإنتاج يمكن القول بأنها تتكون من « عوامل الإنتاج »، وهى أربعة عوامل، فطبيعى أن الإنتاج يفترض مقدماً وجود الكائن الحى المحتاج ، أى أنه يفترض مقدماً موضوع الإنتاج ، أى البشر ، وهذا إذن هو العامل الأول فى عملية الإنتاج . ولما كان الإنتاج فى أصله نشاطا يمارس لإشباع حاجات الإنسان ، فهو يفترض مقدماً أيضاً

وجود ما يحتاج إليه ، أى « الشيء ، الطبيعة » ، فالإنتاج إذن هو مواءمة المواد الطبيعية للحاجات الإنسانية ، وهذا هو العامل الثانى من عوامل الإنتاج ، وهو عامل يعمل مع الحاجات الإنسانية كأداة لتحديد الطريقة المحددة ، هو صفة البيئة الطبيعية التى تنشأ فيها الحاجات ، وتتوقف الطريقة التى ينتج بها الناس وسيلة عيشهم أساساً على طبيعة الوسيلة الفعلية التى تهيأ لهم وجودها ويكون عليهم الإكثار منها .

فإذا كان الموضوع ، أى البشر ، يقتضى خارجيا علاقة مع الطبيعة فى تحديد إنتاجه ، فهو يتضمن كذلك داخل نفسه علاقة يمكن أن تسمى « اجتماعية » ، علاقة تتضمن نشاطا إنسانيا تعاونيا متبادلا نحو غاية :

« فى الإنتاج لا يعتمد الناس على الطبيعة وحدها ، بل يعتمدون ، بعضهم على بعض ، فهم ينتجون بالتعاون وحده وبطريقة معينة ، ويتبادلون أنشطتهم ، ولكى ينتجوا ، عليهم أن يدخلوا فى ارتباطات وعلاقات محددة ، بعضهم مع بعض ، وفى نطاق هذه الارتباطات والعلاقات وحدها يحدث اعتمادهم على الطبيعة ، أى إنتاجهم .

وفى رأى « ماركس » و « أرسطو » أن الإنسان حيوان اجتماعى ، وكل إنتاج هو أخذ من الطبيعة لا يأخذه الفرد إلا داخل شكل معين من المجتمع وعن طريقه ، وما دامت العلاقات الاجتماعية التى وصفناها تشكل عنصراً من عناصر الإنتاج يحدد بدوره طبيعة الأفراد ، لا يتردد

« ماركس » فى أن يستنتج أن الإنسان حيوان لا يمكن أن يرقى من كونه كائنا حيا إلى كونه فرداً إلا فى مجتمع ، والإنتاج الحقيقى الذى ينتجه الفرد خارج قوى المجتمع يصبح فى سخفه كفكرة وجود لغة بغير جماعة وبغير اتصال ، فالإنتاج اجتماعى ، كما أن الإنسان اجتماعى بالرغم من أسطورة العقد الاجتماعى ، وبالرغم من رجال الاقتصاد المتحرر .

فهذه العلاقة الاجتماعية ليست أقل من العلاقة مع البيئة الطبيعية ، أنها العامل الثالث من عوامل الإنتاج ، ومن ثم فهى على طريقتها الخاصة بها عامل حاسم فى الطبيعة الإنسانية .

والعامل الرابع والأخير فى النشاط الإنتاجى هو أداة العمل . وتتضمن أدوات العمل كل ما يدخل تحت اسم الأداة والأسلوب الصناعى ، وهى عند « ماركس » : « ما يوسطه العامل بين نفسه وبين موضوع عمله ، وما (يقوم) بدور الموصل لنشاطه » ، وهى بشكلها هذا تربط الكائن الإنسانى بالطبيعة ، وثانياً ينتقل نشاطه عن طريقها إلى الطبيعة ، وتصبح مادة الطبيعة مكيفة مع حاجات الإنسان ، ويصبح العمل والطبيعة متحدين فى سلعة ، أى أن العمل الإنسانى قد أدمج نفسه فى الطبيعة ، فتحول الأول إلى مادة واستحالت الثانية إلى شكل جديد .

على أن الأدوات والأساليب تعمل على أن تفصل بين الإنسان وبين الاتصال المباشر بالطبيعة ، فأداة العمل هى التى يسيطر الإنسان عليها ويستخدمها مباشرة وليست الطبيعة ، والأداة هى التى تعتمد على الطبيعة ، وعلى هذا الوضع يمكن القول أولا بأن الأدوات تفصل بدنياً بين الإنسان وبين الشىء موضوع عمله .

ومن زاوية أخرى كذلك ، يوجد فصل بين الإنسان والطبيعة ، فمعظم أدوات العمل — بحكم أنها ليست هبة من الطبيعة ولا اختراعا اخترعه من يستخدمه مباشرة ، ولا حتى احتيالا مباشراً خلافاً على الطبيعة ، دبره جيل بذاته من العاملين — هى نتيجة مئات من عمليات العمل التى تتوسط بين العاملين وبين الطبيعة التى منها يستخدمون مادتهم الخام .

هذه العوامل الأربعة هى فى رأى « ماركس» و « إنجلز » العناصر الهيكلية فى عملية الإنتاج أينما ظهرت فى التاريخ ، وكلما ظهرت ، وبأية صورة ظهرت . والعمل الإنسانى ووسطه الاجتماعى هما العاملان اللذان يشكلان الجانب الذاتى فى العملية ، أما من الجانب الموضوعى فالعاملان الآخران : المادة الطبيعية للعمل ، والأدوات — فتشكلان معاً ، فى رأى « ماركس » ، « وسائل الإنتاج » ، وبعبارة مجردة نقول إن عوامل الإنتاج الأربعة هذه : العمل ، وتنظيمه الاجتماعى ، وأدواته ، ومادته — كلها مسئولة معاً ، لكنها قد تمارس فى ظروف متباينة أقداراً غير متساوية ، فسيادة أى عامل من هذه العوامل لا يمكن تقريرها بادىء ذى بدء ، لكننا نجدها فى البحث التجريبى والتاريخى فحسب ، وأية محاولة لتعميم الاستنتاج ، أو التنبؤ به فى هذا المجال ليست إلا تحريفاً فى العملية الإنتاجية .

على أنه يمكن أن نعرف ، بادىء ذى بدء ، أن العلاقة بين العوامل هى علاقة تواكل ، وتفاعل وتحول متبادل ؛ لأن الماركسيين يعرفون مقدماً أن الإنسانية تعدل الطبيعة وتتعدل بها ، كما أنها تعدل المجتمع والأدوات التى تستخدمها ، وأن كلا من هذه العوامل والعمليات التى تربط بينها وبين الطبيعة الإنسانية إنما يحصل على صفاته المحددة من صفة

الوسط التاريخى الذى تعتبر هذه العوامل وعلاقاتها المتداخلة أجزاء مكملة له .

إذن ، ما هى الظروف التى يجب أن تسود حتى تحدث التغيرات المختلفة فى وسائل الإنتاج ؟ . وما الذى حدث فى تاريخ الإنسان فنشأ عنه أن مختلف طرق الإنتاج — الملكية القبلية فى العصور البدائية ، والرق فى العالم الكلاسيكى ، والإقطاع فى العصور الوسطى ، وأخيراً الرأسمالية — يتطور وينمو ، كل فى دوره ، ثم ينعزل ليحل غيره محله ؟ . الواقع أنه ، فى كل حالة أحس « ماركس » و « إنجلز » أن فى تطور أسلوب الإنتاج ، وصل الأمر إلى نقطة حدث عندها صراع داخل النظام الاقتصادى بين بعض العوامل الذاتية وبعض العوامل الموضوعية ، وأن هذا الصراع بلغ حداً غير قابل للتوفيق فيه ، حتى أصبح المخرج الوحيد المحتمل هو القضاء على النظام كله بطريقة ثورية مفاجئة ، وإبداله بنظام جديد ، وقبل الوصول إلى هذه النقطة كانت هذه العوامل متعارضة بعضها مع بعض ، لكنها بتعارضها كمدت التطور الأقصى والإثمارية القصوى للقوى الإنتاجية ؛ لأن أى نظام اجتماعى ، لا يزول قبل أن يستكمل نمو كل قواه الإنتاجية ، وبعد الوصول إلى هذه النقطة من التطور الأقصى تتوقف المعارضة عن أن تكون بناءة ، ويصبح الصراع وكأن هناك صدعاً فى النظام وفى أدواره العليا ، وتتغير الأشكال السياسية والقوانين والعادات والعقائد وأنماط سلوك الناس ، ويظهر فى الوجود أسلوب جديد للإنتاج وشكل جديد للمجتمع ذى طبيعة إنسانية متحولة !

« وفى مرحلة معينة من مراحل تطورها ، تدخل
القوى المادية للإنتاج فى المجتمع ، فى صراع مع

علاقات الإنتاج القائمة أو — وهذا مالا يعدو أن يكون تعبيراً شرعياً عن الشيء نفسه — مع علاقات الملكية التي كانت تعمل في ظلها من قبل، ومن أشكال تطور قوى الإنتاج تعود هذه العلاقات إلى قيودها، ثم تبدأ فترة من الثورة الاجتماعية، وبالتغير في الأساس الاقتصادي تتحول وتتغير كل الأدوار العليا الكبيرة، في سرعة أو في بطء».

ويتطور بعض عوامل الإنتاج بأسرع من غيره، ولذلك يطلق «ماركس» على العوامل السريعة التطور اسم: «قوى الإنتاج» كما يسمى العوامل البطيئة التطور «علاقات الإنتاج»، ولكن طالما أن نظام الإنتاج يكون في مرحلة تطور متزايد أو متدرج، تكون كافة عوامل الإنتاج، بشرية كانت أو اجتماعية أو طبيعية أو فنية، بحيث يمكن اعتبارها قوى إنتاج، فإذا شاخ النظام وهرم واقترب من نهايته المحتومة، تتوقف بعض هذه العوامل نفسها عن أن تكون قوى إنتاج، فما هي هذه العوامل التي لا تعود قوى إنتاج؟، وما هي هذه العلاقات الإنتاجية المترهلة المتلكئة؟. الواقع، أنه على الرغم من أن عبارة «علاقات الإنتاج» تستخدم استخداما غامضا في كتابات «ماركس» و «إنجلز»، فإن العبارة في هذا السياق تشير، ببساطة، إلى علاقات الملكية أو نظام ملكية قوى الإنتاج السائد في أي نظام، لكن قوى الإنتاج لابد أن تكون أقوى، فتتحطم علاقات الملكية التي تقيدها، وتظهر عوامل الإنتاج في شكل جديد غاية الجدة.

فكيف، إذن، تعبر هذه التجريدات عن نفسها تعبيراً ماديا في المجتمع

الحاضر ؟ . وفى الرأسمالية كيف تقف قوى الإنتاج فى وجه نظام الملكية ؟ ، ولماذا ؟ . الجواب هو أن الماركسيين يرون أن الصراع داخل الرأسمالية يمكن أن يفسر بأنه تنافر ضرورى بين الإنتاج الاجتماعى وبين الملكية الفردية أو الرأسمالية . ففى العصر الوسيط ، عصر الصناع ، كان الإنتاج فى غالبيته فرديا ، وكان العامل مسئولا عن إتمام سلعة بأكملها من المادة الخام إلى المنتج النهائى ، وكانت القاعدة أن المادة الخام ملك له ، وأنه يشكلها بأدواته عن طريق جهده أو جهد أسرته ، وكانت ملكيته للسلعة تقوم ، من ثم ، على عمله ، فكان إنتاج السلعة فردياً نسبياً ، وملكيتها تنتسب بحق لمنتجها دون سواه ، فطالما أن وسائل الإنتاج يملكها مستخدموها الأفراد ، كان من الممكن أن تظل السلعة بحق ملكية خاصة ، ومع ذلك فإنه بالرغم من حقيقة الملكية الفردية لوسائل الإنتاج فإن التطور الكامن فيها كان مقيدا غاية التقيد ، وكانت الطريقة الوحيدة لإمكان تطورها حتى تكبر لتكون هذا النظام الضخم من الإنتاج الذى نراه اليوم ، هى أن تدخل فى نظام جديد من العلاقات الإنتاجية يسمح بتركيز الملكية تركيزا كبيرا فى يد القلة ، وقد حدث ذلك تاريخيا بالثورة البورجوازية ، ثم بما نشأ عنها من نظام الرأسمالية .

ففى الرأسمالية استعاضت علاقات الإنتاج عن ملكية واسعة التنوع لقوى الإنتاج بملكية عالية التركيز لها ، وفضلا عن ذلك فإن الإنتاج الحديث اتخذ صفة اجتماعية ، فأدوات الصناعة الحديثة والعمال الذين يستخدمونها يتجمعون معاً فى مجمعات كبيرة ؛ وتقسيم العمل نما نموا شاسعا فلم يعد واحد بذاته مسئولا عن إتمام السلعة كلها ، بل أصبح يشاركه فى مسئولية إنتاجها آلاف غيره يعملون فى المشروع الإنتاجى ، ولم يعد

أحد يستطيع أن يقول عن سلعة منتهية : « هذه سلعتى ، هذه ما صنعه جهدى ليستخدمه الإنسان » ، ولم يعد عامل فى نهاية يوم عمله يستطيع أن يستولى على سلعة ما ، عند نهاية خط التجميع ، دون أن يتهم بسرقتها ولذلك ؛ يقول الماركسيون — وبحق — إن الإنتاج لم يعد فردياً بل أصبح اجتماعياً .

والتناقض الذى يعتور الرأسمالية هو أنه ، على الرغم من الصفة الاجتماعية للإنتاج لا تزال ملكية الإنتاج فردية وخاصة ، ولا يزال مالك أدوات العمل مالكا للسلعة تماما كما كان الحال فى عهد الصناع ، على الرغم من أن السلعة لم تعد نتاجه ، بل نتاج عمل غيره ، وأصبح الأفراد الذين يملكون نتاج العمل الاجتماعى ملكية خاصة ، أفرادا لا يسهمون فى عملية الإنتاج ، وأنهم بفضل شهادات ملكية موروثة مثلا يسمحون لغيرهم بأداء عملية إنتاج وتوزيع سلع يملكونها ، وهذا التناقض نفسه بين الإنتاج الاجتماعى والملكية الفردية هو الذى أسهم فى التطور السريع فى طاقة الإنسان الاقتصادية فى المراحل الأولى من الرأسمالية ، وكان هذا بطبيعة الحال خطوة هامة للتخلص من الظروف الخانقة التى كانت قائمة فى اقتصاديات الإقطاع ، فالرأسمالية فى نظر الماركسية تمثل وثبة تقدمية فى تاريخ البشر ؛ تخلصاً من قيود الإقطاع الجامحة ، لكن التطور الآن قد توقف ، والرأسمالية الآن تلفظ أنفاسها الأخيرة ، ولم تعد علاقات الملكية قوى إنتاج ، بل أصبحت قيودا جديدة على تطور الاقتصاد لصالح البشر ، وأصبح التقدم تابعاً ، أو لم يعد يعمل إلا كوسيلة للنفع والربح الشخصى ، ومن ثم يجب القضاء على علاقات الإنتاج هذه وإبدالها بغيرها . ويقول الماركسيون إن البشر اليوم مستعدون لتكملة الإنتاج الاجتماعى بالملكية الاجتماعية التى يستطيع بها

من ينتجون السلع بجهودهم المشتركة أن يملكوا هذه السلع وأدوات إنتاجها ملكيةً جماعيةً . وبالقضاء على الرأسمالية — عن طريق القضاء على ظروف الإنتاج القديمة — يدخل الإنسان فى عصر جديد من الاشتراكية التى يجزى فيها كل فرد بمقدار ما يسهم به ، ثم تخلى هذه الظروف مكانها تدريجياً وفى الوقت المناسب لمرحلة أعلى من الشيوعية يسهم فيها كل فرد فى العمل حسب قدراته ويحصل منه على قدر حاجاته .

الطبقات والصراع الطبقى :

ومع ذلك فإن فهم عوامل الإنتاج وعلاقة السببية التى تجمع بينها وتنسقها ، يقصر عن تفسير النظرية المادية للتاريخ وعلاقتها السببية بالإنسان ودورها فى البحث عن الحقيقة ، فما رأيناه إلى هذه المرحلة هو أن الطبيعة البشرية فى أية فترة من الزمن إنما تحددها طريقة الإنتاج السائدة فيها ، وأن أسلوب الإنتاج هذا يخضع لتغيرات مختلفة حين تسود ظروف بذاتها ، فإذا كانت طبيعة البشر تحددها طرق الإنتاج كان واضحاً ، من ثم ، أن التغير فى طبيعة البشر يجب أن يعزى مباشرة لتتابع التغير فى طرق الإنتاج ، وقد ذكرنا من قبل أن هذا الجانب من الإنسانية ، أى جانب التغير التاريخى الفعلى ، هو جانب بالغ الأهمية فى نظر تلك العقول الملتوية الفكر والتطبيق الممثلة فى « ماركس » وأشياعه ، فالنظرية الأساسية التى عمل « ماركس » و « إنجلز » على الكشف عنها فى بحوثهما التاريخية التى استغرقت طوال حياتهما ، وما تلا ذلك من استقراء وتركيب ، هى — على التحقيق — نظرية التطور التاريخى الفعلى لنظم الإنتاج .

فكيف ، إذن ، على وجه التحديد ، يتم انقلاب نظم الإنتاج ثورياً ؟ . إن الجواب هو مايقوله « ف. فينابل » بحق من أن الرد على «ماركس» و«إنجلز»

لا يوجد فى الجدل — كأنما هناك قوة دافعة عمياء تدفع الناس إلى مصادرة أملاك الإقطاعيين ، وإلى تشغيل مصانع البورجوازيين وإلى القضاء على الطبقات المعارضة ، وإلى غير ذلك ؛ يقول « فينابل » : « إن الجدل لا علاقة له قط بالموضوع ، فالجدل عند « ماركس » و «إنجلز » ليس شيئاً ، بل مجرد البناء الشكلى للعمليات الحقيقية الاجتماعية والطبيعية على السواء » . والواقع ، أن السبب المحرك لعملية الثورة الاجتماعية ليس إلا العنصر الإنسانى من عناصر الإنتاج أى الإنسان نفسه ، ودافعه ليس إلا الحاجة الإنسانية ، فالإنسان ، وليس الجدل بمتناقضاته فى الإنتاج ، هو الذى يصنع التاريخ :

« فإذا كانت الأوامر الجماعية للحاجات الإنسانية الفردية تنتهى إلى نتائج مطابقة للمبادىء الجدلية والتنبؤات الماركسية ، صدقت الماركسية وصدق الجدل ، لكن النتيجة غير الهدف ، فإذا كان التمزيق الثورى لعلاقات الملكية العتيقة ، يحرر قوى الإنتاج ويحرر الناس الذين عانوا من ظلم هذه العلاقات كان ذلك خيرا لهذه القوى ، ولكن السبب الأول كان تلك الحالة الإنسانية غير المحتملة للطبقات المظلومة ، وليس الرغبة المجردة فى القضاء على منفذ جدلى مسدود فى طريق الاقتصاد السائد » .

فديناميكيات التاريخ إذن عند « ماركس » و « إنجلز » لا يصح البحث عنها فى صورة التناقض بين قوى الإنتاج وبين علاقاتها التى تقيدها ،

بل كما يذكران بوضوح فى البيان الشيوعى (المانيفستو) ، من أنه يبحث عنها فى صورة الصراع بين الطبقات — تلك الصراعات المستمرة الفتاكة التى تعتبر أباً للتطور الاجتماعى الذى يشكل التاريخ ، ولا يعنى ذلك أن صراع الطبقات والتناقض بين قوى الإنتاج لا علاقة بينهما ، فالقوى الإنتاجية هى نتيجة الطاقة البشرية العملية ، ومع ذلك فإن هذه الطاقة نفسها تكيفها الظروف التى يجد الناس أنفسهم فيها بسبب القوى الإنتاجية التى اكتسبت من قبل فى صراعات أجيال سابقة ، ووجود طبقات بذاتها « مرتبط بمراحل تاريخية بذاتهـا فى تطور الإنتاج » . إن عملية الإنتاج هى التى تحدد أى الطبقات توجد فى المجتمع ، تحددها عن طريق تقسيم العمل الذى ينتمى إليها ، وتحدد كذلك اتجاه ما يترتب على ذلك من صراع ، ومع ذلك فالصراع الإنسانى وحـده يمكنه التغلب على الجوانب المقيدة لعملية الإنتاج ، وبه وحـده يمكن إيجاد أسلوب جديد للإنتاج ، كما يمكن إيجاد كل العلاقات الاقتصادية التى تعتبر شروطاً ضرورية لهذا الأسلوب بذاته ، وبه وحـده يمكن إقامة « بناء طبقة جديدة » ، أما بالنسبة للماركسيين ، فصراع الطبقات هو الذى يسمى بحق « محرك تاريخ البشر » .

فى عصرنا الحاضر ينقسم المجتمع إلى معسكرين كبيرين : الرأسمالية أو « البورجوازية » ، والكادحين أصحاب الأجور أو « البروليتارية » ، والفرق البارز بين المعسكرين هو أن الأول يعيش بأن يملك ، والآخر يعيش بجانبه معتمدا على أجره ، أما الفروق البسيطة فلا تعنى « ماركس » فى شىء ، فبعض العاملين قـد يملك استثمارات ، وبعض الرأسماليين قد يدير أعماله ، لكنه مهما يكن من أمر ، فالطبقات منقسمة . والنقطة

الأساسية هى أن طبقة منهما يوحد بينها أنها تعيش على بيع جهدها ، وأن الطبقة الأخرى تعيش على ملكيتها لأدوات الإنتاج ، وأن هاتين الطبقتين : البورجوازية والبروليتاريا ، لا تختلفان عن الطبقات المتعارضة فى كل زمان ، باستثناء عصر الشيوعية البدائية ، من حيث إنها فى صراع يخرج منه أسلوب إنتاج جديد ومجتمع جديد .

لكن الصراع الحالى صراع فريد فى نوعه ، لأنه صراع أخير ؛ حيث يصدر عنه ما لم يصدر عن أى صراع طبقى غيره ، أى « القضاء على كل الطبقات ، وخلق مجتمع حر متساو » ، ففى مقدمة البيان الشيوعى كتب « إنجلز » يقول :

« كان التاريخ كله تاريخ صراع بين الطبقات ، صراعات بين المستغلين ومن يستغلونهم ، بين المحكومين والحاكمين ، طبقات فى مختلف مراحل التطور الاجتماعى ... على أن هذا الصراع قد وصل إلى مرحلة لا يمكن فيها للطبقة المستغلة المظلومة (البروليتاريا) أن تحرر نفسها من الطبقة التى تستغلها وتظلمها (البورجوازية) ما لم تحرر فى الوقت نفسه ، وإلى الأبد ، المجتمع كله من الاستغلال والظلم وصراع الطبقات » .

إن العصر الذهبى للمجتمع اللاطبقى لا يأتى مباشرةً من مجرد كسب « البروليتاريا » للسيادة السياسية على البورجوازية بالثورة ، « ففى التطورات ذات الضخامة قد لا تزيد عشرون سنة على يوم واحد ، وقد تأتى أيام

يكون اليوم فيها أكبر من عشرين سنة » ، وفى الوقت نفسه قد تضطر الظروف « البروليتاريا » إلى إقامة دكتاتورية لها ، كما فعلت « البورجوازية » لنفسها من قبل ؛ وباستخدام كل وسيلة عرفها الإنسان للقضاء على سيطرة « البورجوازية » ووضع كل أدوات الإنتاج تحت سيطرة دولة « البروليتاريا » ، « تذيل » الدولة أخيراً ، ويعيش الناس جميعاً إخوة منسجمين فى مجتمع لاطبقى ينمى حريته ويعززها على الدوام .

مفهوم « ماركس » للطبقة الاجتماعية :

ثمة نقطة جوهرية فى نظرية الحقيقة الاجتماعية عند « ماركس » ، هى أن الطبقات هى التى تحدد عن طريق المجتمعات الإنسانية الماضية ، وبقدر كبير ، صفة البيئة العامة التى يولد فيها الفرد ، والطبقات هى التى ترسم له نمط بيئته الاجتماعية ، وهى التى تحدد له عن طريق تخصيص دور محدد له فى تقسيم العمل ، طريقة تعامله مع تلك البيئة ، والطبقات هى التى تقضى بصراعها الثورى على نظم الإنتاج ، وهى التى تشكل علاقات الملكية ، وتنشىء طبقات جديدة ، وتقسيمات عمل جديدة ، وهى التى تغير الطبيعة البشرية فعلا . وعند « ماركس » أن الطبقات فى التحليل الأخير هى التى طبعت الناس بأنماط سلوكها ونظمها وثقافاتها ، وما دامت طبيعة الفرد إنما يحددها الوضع الذى يشغله فى علاقات الإنتاج الاجتماعية — أى وضع طبقته — فالتغير فى طبيعة البشر إنما يحدده فى المدى الطويل ما ينشأ من علاقات اجتماعية جديدة ، ومن طبقات جديدة بفعل الصراع بين الطبقات . فعملية التكييف الاجتماعى للإنسان ، إذن كما نعرفها الآن ، وكما عرفت فى كل مراحل التاريخ ، فيما عدا

المرحلة الأولى من مراحل الملكية القبلية ، كانت تتحدد سببياً وإلى حد كبير بالطبقات ونشاط الطبقات ، وبالإضافة إلى الأدلة السابقة فإن كل رقابة اجتماعية ، كالدولة والقانون وغيرهما مما يتخذ أدوات فى يد الطبقة المسيطرة ، إنما تحددها الطبقات وصراع الطبقات . وصراع الطبقات وحده هو الذى تحدث عن طريقه « الوثبات » الاجتماعية ، والذى يجب أن يعتبر ديناميكية التاريخ .

زد على ذلك أن آراء الطبقة الحاكمة هى الآراء السائدة فى كل مرحلة من مراحل التاريخ . والطبقة التى هى القوة الاقتصادية المسيطرة فى المجتمع ، هى فى الوقت نفسه القوة الفكرية السائدة ، فبوضع يدها على وسائل الإنتاج المادى يصبح لهذه الطبقة السيطرة على وسائل الإنتاج العقلى فى نفس الوقت ، بحيث تصبح آراء أولئك الذين تنقصهم وسائل الإنتاج العقلى تابعة لهذه الطبقة ، ومن ثم يكون حتى اختيار القيم ، فى رأى « ماركس » ، تسيطر عليه الطبقة .

إزاء هذا التأكيد من جانب « ماركس » على القوة الإبداعية الكبيرة والنفوذ الضخم للطبقة الاجتماعية ، يجدر بنا أن نفهم ما يقصده « ماركس » بالطبقة .

فى الصفحات الأخيرة من المجلد الأخير لكتابه « رأس المال » ، يبدأ « ماركس » ما كان يقصد به أن يكون تحليلا حاسما للطبقات ، لكنه لم يستطع أن يمضى إلى أبعد من كتابة ثلاث فقرات ، على أن ذلك لا يحرمنا من الوصول إلى فهم محتمل لما يعنيه ، فهناك فى كتابات « إنجلز » عبارات متناثرة كثيرة عن ذلك ، ويبدو أن نظريته هى ما يلى : « الصراع

أو تضارب المصالح الأساسية هو جوهر الطبقة ، فالطبقات هى مجرد تمييزات تقوم بين الناس على أساس مركزهم فى المجتمع فى صورة علاقات الإنتاج ، ولما كانت علاقات الإنتاج يمكن تعريفها بأنها « ملكية أو عدم ملكية قوى الإنتاج » كالعمل والموارد الطبيعية وأدوات العمل ، يمكن الوقوف على الطبقة التى ينتمى إليها الفرد من تحديد قوى الإنتاج التى يملكها تبعاً للتوزيع العام للملكية داخل النظام ، ففى أسلوب الإنتاج الرأسمالى إذن تتكون الطبقة « البورجوازية » من أولئك الذين حرموا العمال من جزء من قيمة عملهم ، ومن ملكية المواد الخام والمواد الأخرى ، ومن أدوات العمل المستخدمة فى عملية الإنتاج ، أى أنها تتكون من أولئك الذين يملكون « رأس المال الثابت » ، أى وسائل الإنتاج التى لا تخضع فى عملية الإنتاج لأى تغيير كمى فى قيمتها ، فى تحليل « ماركس » . وأما طبقة « البروليتاريا » فتتكون من أولئك الذين لا يملكون رأس المال الثابت فى الوقت الذى يسهمون بقوة العمل أو « رأس المال المتغير » فى عملية الإنتاج ، ومن ثم يصنعون فائض القيمة الناشىء من الإنتاج ، وما دام البورجوازيون يملكون رأس المال الثابت عن طريق حرمان العامل من بعض فائض القيمة الناشىء عن العمل ، فإن التمييز الطبقى فى صورة الملكية يجب أن يفترض أولا ودائماً مزيدا من التمييز الأساسى الذى يقوم على علاقة من يستغل بمن يقع عليه الاستغلال . على أن « بوخارين » الماركسى قد فسر الطبقة الاجتماعية تفسيراً صحيحا حين قال : « . . . إنها مجموع الأشخاص الذين يقومون بنفس الأدوار فى الإنتاج ، ويرتبطون بنفس العلاقات إزاء أشخاص آخرين فى عملية الإنتاج ، على أن تكون هذه العلاقات معبرا

عنها بأشياء (أدوات العمل) » (*) .

فالطبقات إذن يجب التمييز بينها حسب دورها فى الإنتاج ، وهو دور واضح فى علاقات الملكية بالمجتمع . والإنتاج بدوره يتضمن الحاجة إلى توزيع السلع الناتجة عنه . وأشكال التوزيع يجب أن تتواءم مع أشكال الإنتاج ، فوضع الطبقة فى الإنتاج إذن يحدد وضعها فى التوزيع ، ويبدو أن فى ميدان التوزيع ينشأ العداء بين الطبقات ، وعلى الرغم من أن «ماركس» يقول فى وضوح : « إن معيار الطبقة هو الملكية وليس الدخل النسبى » ، فإنه لا يبدو أن الصراع ينشأ مباشرة ؛ لأن طبقة تحتكر الأدوات والموارد الطبيعية ، على حين أن الأخرى لا تملك شيئا من أدوات الإنتاج ، وإنما يظهر أن العداء ينشأ بسبب التناقض فى الدخل ، أى بسبب التناقض بين الأنصبة التى تملكها كل طبقة من السلع الناتجة ، فالأساس المباشر لصراع الطبقات فى نظرية « ماركس » إذن هو محاولة الطبقات للاحتفاظ أو لزيادة نصيبها فى توزيع جملة المنتجات ، وهذا تعريف بدائى عام لمصالح الطبقات ، ويحاول « ماركس » أن يبين أن فى ظل نظام الأجور الرأسمالى ، لا بد أن تحصل معارضة بين الحين والحين من جانب العمال لخفض الأجور ، ولا بد بين الحين والحين أن تحدث محاولات لرفع الأجور ، ولما كان أيضاً يبين أن الارتفاع العام فى

(*) عن « المادية التاريخية : نظام المجتمع » تأليف «نيكولاى بوخارين » . وعلى الرغم من أن « بوخارين » فقد عطف « ستالين » ، وأبعد فى التطهير الذى حدث فى أواخر الثلاثينات ، لا يزال هذا الكتاب يمثل التحليل السليم ، بل لعله أحسن تحليل لمفهوم « الطبقة » عند « ماركس » .

الأجور يؤدى إلى هبوط فى المعدل العام للأرباح وبالعكس ، فهو يستخلص أنه لا بد أن يكون هناك صراع لا يتوقف بين رأس المال والعمل فى ميدان توزيع الناتج ، وطبيعى أن الأساس الاقتصادى لهذا الصراع فى النظام الرأسمالى يوجد فى نظرية « ماركس » عن فائض القيمة ، فمختلف أنواع الصراع بين الطبقات فى العالم القديم كان يتخذ فى الغالب شكل نزاع بين المدينين والدائنين .

فإذا كانت ملكية قوى الإنتاج تتأتى من حرمان الطبقة المالكة للطبقة الأخرى من جزء من القيمة ، وأن ذلك بدوره يؤدى إلى توزيع المنتجات على نحو معادٍ للطبقة غير المالكة ، فإن عملية الإنتاج فى المجتمع الطبقى هى ، فى رأى « ماركس » ، عملية استغلال ... استغلال اقتصادى أكثر من أى شىء ، وظلم أدبى وسياسى كذلك .

ففى المجتمع البورجوازى « البروليتارى » مثلا ، تنتج « البروليتاريا » نصيبا من الناتج أكبر ممـا يحصلون عليه لسببين ، أولهما أن جزءا من الناتج أو من قيمته يجمعه أصحاب أدوات الإنتاج لتوسيع العملية الإنتاجية ، والثانى أن « البروليتاريا » فى عملهم لأصحاب رأس المال وأدوات الإنتاج يساندونهم فى الواقع ، وفى قيام العامل بذلك يكون ضحية الاستغلال ، ويصبح ، بمعنى آخر ، شبه عبد اقتصادى ، وتصبح الطبقة « البورجوازية » بالرغم من قلة عددها ، مسيطرة ، ومن ثم غير خاضعة للاستغلال وتكون محاولتها الأساسية أن توسع فى فرص الاستغلال الاقتصادى لنفسها ، وتكون محاولة « البروليتاريا » موجهة إلى التحرر من هذا الاستغلال ، وذلك لا يتحقق إلا ببناء مجتمع بشكل جديد تصبح فيه « البروليتاريا » الطبقة المسيطرة المستغلة ، لكن هذا المجتمع الذى تسيطر عليه الطبقة كذلك يجب أن يتحول فى

الوقت المناسب إلى مجتمع لا صراع فيه بين الطبقات ومن ثم لا استغلال فيه ، وهذا المجتمع ، فى رأى « ماركس » يجب أن يكون مجتمعا لا طبقيا ، مجتمعا لا يملك ، ولا دولة له كذلك .

وما دامت ملكية أدوات الإنتاج تسهل استغلال قوة العمل من غير المالكين ، أو إذا نظرنا إلى زاوية أخرى من الصورة ، يحرر المالك من استغلال الآخرين له ، يمكن تحديد طبقة الإنسان بمدى حريته فى الاستغلال ومدى حريته فى أن يقع عليه الاستغلال ، ففى النظام الاجتماعى الذى يحلم به « ماركس » تتغير علاقات الملكية المتلكئة التى تمثلها الملكية الخاصة ، تتغير هذه العلاقات تغيراً جذريا ، ومع هذا التعديل ، ونتيجة له يختفى توزيع الحرية توزيعا غير متساو ، وتكون كل قوى الإنتاج ملكا للمجتمع . وما ينتجه المجتمع يوزع على المجتمع ، ولا يكون أحد حرا فى أن يستغل غيره ، ويصبح التحرر من الاستغلال حقا عاما ، ومن ثم لا تكون هناك طبقات .

إن استغلال الإنسان للإنسان فى المجتمع الطبقى هو على وجه التحقيق ما يجعل هذا الشكل من أشكال المجتمع مهينا للإنسان ، ويجعل إعادة النظر فى البناء الاجتماعى الحاضر كله أمرا لا بد منه فى رأى «ماركس » ، وفى رأيه أن فى المجتمع اللاطبقى وحده ، المتحرر من كل ظلم اقتصادى وسياسى وأدبى ، يستطيع الإنسان أن يدرك كرامته الكاملة ، ويعرف قدرته التكنولوجية الخلاقة الكاملة ، لهذا يجب القضاء على البناء الطبقى فى المجتمع ، لكن هذا لا يحققه إلا أن تكون طبقة « البروليتاريا » مسيطرة على طبقة البورجوازية وتستغلها إلى حد القضاء عليها ، وعند ذلك فقط تبدأ مختلف صور الاستغلال فى الذبول ويبدأ التاريخ الجديد لبنى البشر .

مفهوم الطبقة وعلم الاجتماع الحديث عند «ماركس» :

إلى أى مـدى ينطبق مفهوم الطبقة كما يراه ماركس على بعض المفاهيم السائدة فى التحليل الاجتماعى الحديث كالطائفة والطبقة والجماعة ؟ .

من تفسير « ماركس » للطبقة كما ذكرناه فيما سبق ، نرى أنه يشمل المفهوم الاجتماعى الحديث للطائفة إلى درجة ما ، ولا يشمله إلى درجة ما أيضاً ، فتعريف الطائفة الاجتماعية هو أنها مجموعة من الأشخاص ينظر إليهم على أنهم وحدة اجتماعية لأنهم متشابهون فعلا بطريقة ما ، وهم على خلاف أشخاص جماعة من الجماعات ، فأشخاص الطائفة لا يشترط اتصالهم ، بعضهم ببعض ، ولا قيام علاقات متبادلة ، ولا اتصال ولا أن يعرف بعضهم بعضا ، وعلى هذا النحو يكون مفهوم « ماركس » للطبقة مفهوما يمكن انصرافه إلى الطائفة ، وبخاصة ، كما نتصورها فى الحقبة الحاضرة من التاريخ التى اختزلت فيها الامتيازات الطبقية الكثيرة نفسها إلى تمييز طبقى واحد هو ما بين «البورجوازية» و « البروليتاريا» [*] ، غير أن علينا

(*) راجع « ماركس » و « إنجلز » : « مانيفستو الحزب الشيوعى » . والمفهوم من المرجع المشار إليه أن طبقتى البورجوازية والبروليتاريا فى الحقبة الحاضرة يمكن تعريفهما بكلمة « الطائفة » أكثر من التدرجات الكثيرة والتدرجات الفرعية فى الترتيب الاجتماعى فى العصور السابقة ؛ لأن الطبقة كانت فى الغالب نتيجة ظروف اجتماعية فى نفس الوقت ؛ وكذلك الطائفة السياسية القانونية (انظر «بوخارين» ص ٢٧٩) ، وعلى ذلك ففى كثير من عصور الإقطاع ، كان ملاك الأرض هم سادة طبقتهم ، كما كانوا نبلاء بالنسبة لمركزهم السياسى والقانونى .

أن نتنبه لمختلف ظلال المعنى التى قد توجد فى كلمة « الطبقة » ، وللاستخدام المطابق للكلمة تبعا لذلك .

فأولا من الواضح أن كلمة « الطبقة » وكلمة « الطائفة » ليستا مترادفتين ، فلفظ « الطائفة » كلمة أعم يمكن أن يطلق على الجنس ؛ لأن « ماركس » خفض عدد الطبقات فى الفترة الحاضرة إلى طبقتين على أساس وحدة الوضع الاجتماعى بالنسبة لملكية قوى الإنتاج والاستغلال ، ثم إنه لم يعجز عن التمييز بين الطوائف الأخرى فى المجتمع على أساس المهارات مثلا أو الحالة الزوجية أو الذكاء أو نوع المسكن الذى يشغله الفرد ، سواء فى المجتمع الطبقى الحالى الذى يقع عليه الاستغلال أو المجتمع اللاطبقى فى المستقبل .

على أن هناك صعوبة أخرى أكبر أهمية ، ذلك أن « ماركس » ينظر إلى الطبقة على أنها مصدر الصراع والتغير داخل المجتمع ، والطبقات هى المسئولة عن النظم والثقافات فى الماضى والحاضر ، وأنه عن طريق وكالة طبقة « البروليتاريا » سيتحقق المجتمع اللاطبقى ، ومع ذلك فالطائفة الاجتماعية تمثل مجرد وحدة يراها العقل مجتمعةً بسبب تشابه خارجى ، ومن ثم يبدو أنه يمكن أن نستنتج أن أية طائفة لا يمكن اعتبارها أساسا للنشاط الاجتماعى مهما كان جزئياً .

ولعل « بوخارين » على صواب حين ينكر أن مفهوم « ماركس » للطبقة مفهوم يدخل فى نطاق الطائفة الاجتماعية ، كما عرفناها فيما سبق على الأقل ، ويحسن بنا أن نذكر أن « بوخارين » اعتبر الطبقة على أنها الحشد من الأشخاص الذين يقومون بنفس الدور فى عملية الإنتاج ، ولكن لعله

يريد أن يفرق تفرقة جامعة مانعة بين « الحشد المنطقى » أو القياسى و « الحشد الحقيقى » ، فالحشد بصفة عامة عند « بوخارين » هو كمية إجمالية أو وحدة مركبة توجد منعزلة عن الوحـدات المختلفة التى تـكونها ، وتعتبر وحدة فى ذاتها ، فالغابة من ثم والطبقة والمجتمع الإنسانى أو حتى عدد الأطفال الذكور المولودين فى فترة زمنية معينة ، هى ، فى رأيه ، أمثلة سليمة للحشد .

من هذه الأمثلة نستطيع أن نرى أن الحشود تختلف فى نوعها ، فهى إما تصورية أو قياسية أو حقيقية .

ففى مثال الأطفال الذكور ندرك أن هؤلاء الأفراد لا يوجدون معا فى الحياة الحقيقية ، فواحد يعيش فى مكان ، وآخر يعيش فى مكان آخر ، وكل منهم فرد مستقل لا نفوذ له على الآخر ، والعقل الإنسانى هو الذى يجمع بينهم ، هو الذى يصنع الحشد والتجميع ، فهو حشد عقلى ، وليس حشدا حياً أو حقيقياً ، ومثل هذه التصنيفات الصناعية يمـكن أن تسمى حشوداً أو تجميعات منطقية ، ونحن نرى أن فـكرة التجميعات المنطقية هذه تـكاد تنطبق انطباقا تاما على الطائفة الاجتماعية التى عرفناها فيما سبق ، أما الحشد أو التجميع الحقيقى فهو ، من ناحية أخرى ، شىء مختلف عن ذلك كل الاختلاف .

فإذا ما عدنا إلى البحث فى كلمة «المجتمع» أو «الغابة » نجد أن المسألة أكثر تعقيداً ، فوحدة الأجزاء التى يتركب منها الـكل ليست مجرد وحدة عقلية ، فالغابة مثلا بأشجارها وشجيراتها وأعشابها وغير ذلك تضم وحدة حية فعلا ، فالغابة شىء آخر غير مجموع الأجزاء المـكونة لها ، وكل هذه الأجزاء فى تفاعل

مستمر فيما بينها ، وإذا ذبل بعض أشجارها فقد يذبل البعض الآخر بسبب انعدام الرطوبة ، أو قد تعيش وتزهر بسبب زيادة ضوء الشمس ، فهناك تفاعل بين الأجزاء بعضها مع بعض ، وهذا التفاعل حقيقى ، حقيقة واقعة ، لا مجرد تصور من جانب العقل ، ثم إن هذا التفاعل طويل الأمد يستمر مادام وجود الكل مستمراً ، ومثل هذه التجميعات هو ما يسميه « بوخارين » تجميعات حقيقية .

هذه إذن هى طبيعة التجميعات الحقيقية، خواصها مزدوجة، أولاها أن هناك تفاعلا حقيقياً بين الأجزاء وبين الكل ، تفاعلا مستقلا عن التصور العقلى للتفاعل ، والثانى أن هذا التفاعل دائم ومستمر ، وبهذه الخصائص يتعارض مفهوم « بوخارين » عن « التجميعات الحقيقية » تعارضا مباشراً مع مفهوم « التجميع » ، كما يستخدمه علم الاجتماع الحديث ، ففى التحليل الاجتماعى الحديث يتخذ التجميع مكانا وسطا بين الجماعة الاجتماعية وبين الطائفة ، فهو يشبه الجماعة من حيث إن أعضاءها تجمعهم وحدة قيم أو أهداف مشتركة ، وهو يشبه الطائفة ؛ لأن أعضاءها لا يشترط اتصالهم اتصالا مباشراً ، بل مجرد اتصال موروب ، على حين أنه يختلف عن الجماعة وعن الطائفة فى أنه انتقالى ، وغالباً ما يكون قصير الأجل .

وفى تحليل « بوخارين » يرى أن الطبقة عند « ماركس » تجميع حقيقى ، وحدته لا تتمثل فى عقول الناس فحسب ، بل فى العلاقات الثابتة غير المنطقية بين أفراد أحياء حقيقيين يوجدون داخل أسلوب الإنتاج القائم ، ووظيفة الناس فى الإنتاج ، والملكية فى مصالح الإنتاج — أى توزيع الأشخاص وتوزيع وسائل الإنتاج — مراحل موجودة دائمة فى الإنتاج ، وتستخدم أساساً للعلاقات بين الطبقات والفوارق الطبقية ، فالطبقة إذن جمع من

الأشخاص يوحد بينهم دور مشترك فى عملية الإنتاج ، وعلى هذا النمو يكون التصور « الماركسى » للطبقة ، فى نظر « بوخارين » ، تصورا حاوز الطائفة الاجتماعية تجاوزاً بعيداً ، وهو يرى أن ما تعنيه عبارة الطائفة الاجتماعية يجب أن يكون أقرب إلى التجميع المنطقى أو القياسى ، على أن « ج. ه. فختر » يصر على أن الطائفة الاجتماعية ليست مجرد شىء عقلى أو تصورى ، بل يقوم على أوجه شبه حقيقى ، وعلى خصائص مشتركة ، وعلى اعتراف بالوضع الاجتماعى... إلخ ، وهو يرى أن الطائفة من الناحية العلمية السليمة يجب أن يكون لها أساس حقيقى قائم فى أناس خارجيين وموضوعيين ، ومع ذلك فهو لا يتطلب ضرورة وجود تفاعل بين الأجزاء التى تتكون منها .

على أنه يجب أن نذكر أن الماركسيين يعتبرون أن الطبقة والتجميع الحقيقى ليسا متشابهين فى التعريف ، فالطبقة تعرف دائماً وفقط حسب معيار الإنتاج ، فالعلاقات الإنتاجية هى الأساسية بالنسبة للناس ، ومع ذلك ، كما يتضح فى كل مجتمع ، فإن جموع الأشخاص تختلف عن غيرها بسبب السياسة أو الدين أو المذهب أو الثروة الشخصية وإلى غير ذلك ، وكل من هذه الجموع التى تقوم على علاقات اجتماعية حقيقية يمكن اعتباره تجميعاً حقيقياً ، غير أن هذه العلاقات الاجتماعية يمكن تحديدها فى التحليل الماركسى فى ضوء وضع الطبقات فى عملية الإنتاج ، فالطبقة كتجميع حقيقى ، تشغل وضعاً جوهرياً فريداً يصلح « قاعدة » وسبباً للتجميعات الاجتماعية الحقيقية الأخرى التى ترتكز بدورها ، « كأدوار عليا » مستندة على هذا الأساس الثابت تقريباً .

على أن المرء قد يجد نفسه مسوقاً إلى أن يجد تعريفا — للطبقة — أقرب إلى المفهوم « الماركسى » مما هو للمفهوم المستخدم بصفة عامة فى التحليل الاجتماعى الحديث ، على أنه بعد البحث قد يجد المرء أنه لابد أن يتفق مع

« ا . و . جرين » فيمايراه من أن هناك نقصا دائما فى الإجماع على تعريف الطبقة ، فنجد أن « ا . ا . روس » يميز الطبقة على أنها « جماعة متماسكة ، لها رأيها العام الذى يميزها ، ولها عقيدتها ، ومثلها الشخصية ومستوياتها الخلقية ، إيحاءاتها بالنسبة للجمهور وغير ذلك » ، أى أن لها جهازا كاملا للسيطرة . «ويرى ك . ه . كولى » أن الطبقة هى « أى جماعة اجتماعية دائمة ، غير الأسرة ، توجد داخل جماعة أكبر » ، أما « ج . س. روكيك » ، و « ج. ه . فختر » ، و « ا . م. روز » ، و « ه . م. جونسون » ، و « و. ل. وارنر » وغيرهم ، فيعرفون الطبقة على أنها « قسم من السكان له نفس المركز أو الوضع بالنسبة لغيرهم من أعضاء المجتمع » ، وأما « ر . ا . بارك » و « ا . و . بيرجس » فيريان أن « الطبقة حشد دائم من الناس ، له رابط سيكولوجى من مصالح متماثلة » ويميز « ك. ب. ماير » الطبقة بأنها « تجميع من الأفراد والأسرات فى أوضاع اقتصادية متشابهة » .

وقد نلاحظ أن الطبقة فى رأى «ماركس» ، قد تدخل ، ولو جزئياً على الأقل ، فى حدود كل من هذه التعاريف ، لكنها ، فى رأيه أيضا ، كل هذا وأكثر منه .

إن أهم ما يميز مفهوم الطبقة عند « ماركس » هو أنها أساس الاستغلال والصراع الطبقى ، ومن ثم أساس الحركة التاريخية ، فهى ليست الطائفة الاجتماعية أو الطبقة التى ذكرنا تعريفها فيما سبق ، والتى يمكن أن تكون ذلك الأساس ، بل يبدو أن هناك مصدراً واحداً للتوحيد يعلل النشاط الاجتماعى ، سواء كان هذا النشاط يتخذ شكل استغلال أو صراع اجتماعى أو تقدم أوتخلف أو ركود ، وأساس الوحدة

هذا إنما يوجد فى وحدة القيم ، ومع ذلك فالأفراد وحدهم أو الجماعات هى التى تستطيع إجراء الاختيارات التفاضلية التى تشكل القيم ، فالجماعات قادرة على تقرير القيم ؛ لأن قرار الجماعة فى التحليل الأخير هو قرار أفراد من الناس فى نوع من التفاعل ، ولا يعنى ذلك أن قرار الجماعة بالنسبة للقيم هو مجموع القيم الفردية للأشخاص الذين تضمهم الجماعة ، أو أن أفراد الجماعة مسئولون بالضرورة عن تقرير القيم لها ، وعلى ذلك قد يكون من الممكن أن قيم الجماعة سبق تقريرها قبل أن ينتمى إليها أى عضو من أعضائها الحاليين ، ومع ذلك فإن هؤلاء الأشخاص يمكن اعتبارهم أعضاء فى الجماعة ؛ لأنهم يقبلون قيم الجماعة ويلتزمونها ، حتى وإن فعلوا ذلك كأفراد ، ثم إنه ليس من الضرورى أن يدرك أى عضو فرد فى الجماعة أى القيم التى يلتزمها هى قيم الجماعة ، أو أى القيم تجعل منه عضواً فيها ، أو أى القيم تميز وظيفته الخاصة به داخل الجماعة ، فنحن لا ننظر إلى ما يعتقده عضو بذاته أو حتى ما تعتقده الجماعة كلها عن قيم الجماعة التى تحقق بها تلك الأهداف التى تعرف بها الجماعة ، ومع ذلك فإن هذه الأهداف دائماً هى أهداف الأعضاء فى نوع من التفاعل .

فالطبقة فى رأى « ماركس » إذن تبدو كأفراد أو جماعة أو الأمرين معاً ، لهم نفس القيم والأهداف الناشئة عن علاقات الإنتاج ، دون أن يقوم بالضرورة بينهم اتصال اجتماعى أو علاقات متبادلة مع بعضهم بعضاً ، والتى يمكن اعتبارها وحدة اجتماعية بسبب وحدة الأنشطة الاجتماعية المنبثقة من الأهداف المشتركة . وعلى هذا النحو تكون الطبقة أكثر من مجرد طائفة اجتماعية ، من حيث إنها يمكن اعتبارها

مصدر نشاط اجتماعى من زاوية ما ، ومع ذلك لا ضرورة لأن تشكل فى صورة جماعة تكون موجودة فعلا خارج عقول الناس ومستقلة عنها تمام الاستقلال ، غير أننا نقول فى غير مواربة إن الطبقة كطبقة لا يمكن أن تكون أساس النشاط الاجتماعى ، ذلك أن أجزاءه المكملة له من أشخاص وجماعات بحكم وحدة غرضهم هى التى يمكن وصفها بذلك . هذه إذن هى الطبقة عند « ماركس » ، تتمثل قوتها فى تفرد غرضها ، ويتمثل ضعفها فى انعدام العلاقات المتبادلة بين أعضائها ، ومن ثم عليها أن تعمل على مزيد ومزيد من « الوعى الطبقى » ، أى أنه يجب عليها فى رأى « ماركس » أن تصبح أكثر اتحاداً ، لا فى عين المراقبين لها من الخارج فحسب ، بل وهذا هو ، الأهم، فى نظر أعضائها والأعضاء . كذلك يجب أن يسموا إلى أن يكونوا أكثر اتحاداً ، بعضهم مع بعض ، بشعور قوى من التضامن عن طريق التمسك بالقيم المشتركة ، والتعرف على أنماط السلوك ، وخلق النظم إن أمكن ، كما هى الحال فى الطبقة المسيطرة ، التى تكفل دوام الطبقة ، وبلوغ القيم المشتركة عن طريق الاستغلال ، ويجب أن تحرص الطبقة على الاتصال المتبادل بين الأعضاء ، اتصالا يقوم فيه كل فرد بدوره الخاص به نحو بلوغ القيم المشتركة ، وبذلك يفترض كل فرد لنفسه المركز أو الوضع الذى عليه أن يشغله بالنسبة للأوضاع الاجتماعية الأخرى فى الجماعة ، وبالجملة ، على الطبقة أن تعمل جاهدة لتكون قوية أو مسيطرة ، وهى تفعل ذلك بمجرد أن تبلغ الصفات الضرورية لكل جماعة ذات شأن ، أى بمجرد أن تصبح « تجمعاً موحداً مستمراً من أشخاص اجتماعيين ، يقومون بأدوار متبادلة طبقاً للمعايير الاجتماعية والمصالح والقيم الاجتماعية ، فى سبيل أهداف مشتركة » .

ولقد كان « ماركس » على وعى بمرحلتين مختلفتين من مراحل

التطور فى الطبقات القائمة فعلا ، أولاهما ، أن هناك وضعاً تقوم فيه الطبقة بوظيفة معينة فى عملية الإنتاج ، ومع ذلك فليس لها وعى طبقى بوضعها الخاص ، ولا بعداء مصالحها للطبقات الأخرى ، وهـذا ما يسميـه « ماركس » : «طبقة فى ذاتها» ، وحين تصبح الطبقة واعية بدورها الاجتماعى ، وتعرف ما تريد ، وتحس أن لهـا رسالة وتتحد ، تصبح « طبقـة لذاتها » ، ويرى « ماركس » أن طبقة « لذاتها » تبدو وكأنها تملك نفس خواص « الجماعة » ، على حين أن طبقـة « فى ذاتها » تشبه شكل « الطائفة » إلى حد كبير . على أن « ماركس » يصر على استخدام لفظ « طبقة » للدلالة على مرحلتى التطور معاً ، وعلى حين أن طبقة « لذاتها » أقدر على القيـام بدورها فى التاريخ ، فليس وعيها بدورها هو الذى يجعل منها طبقـة . ويقول « ماركس » و « إنجلز » فى ذلك : « ليس الأمر أمر ما تتصوره هذه الجمـاعة البروليتارية أو تلك ، هدف اللحظة ، ولـكن الأمر أمر ما يجب عليها أن تفعله أو أن تدفع إلى فعله تاريخياً بحكم كيانها » . ومع ذلك فإن نفس الإصرار على زيادة الوعى الطبقى بين « البروليتاريا » حتى تقوم — بتأكيد أكبر — بدورها التاريخى عن طريق العلاقات المتبادلة بين العمال ، يوضح أن « ماركس » ، ضمناً على الأقل ، اعتبر العمل المتلازم من أفراد لهم نفس القيم مصدراً للنشاط الاجتماعى ، وإن كانت النتيجة النهائية لهذا النشاط قد لا تتفق بالضرورة مع إراداتهم .

وحين تصبح طبقة «البروليتاريا» الجماعة السياسية المسيطرة ، تصبح مبادئها ثقافة المجتمع ، وتصبح آراؤها الآراء السـائدة ، ثم بعد ذلك حين تصبح البروليتاريا الجماعة السياسية الواسعة الوحيدة ، لا تعود بحاجة إلى أن تـكون

طبقة ، أى أن تكون أساس الصراع ؛ لأنه لا يعود هناك استغلال ، وتصبح الجماعة المجتمع كله ، لأعضائها علاقات متماثلة بقوى الإنتاج ، ويسود التحرر الكامل بطرفيه من الاستغلال ، وهكذا يظهر فى الوجود المجتمع اللاطبقى .

وقد قيل ، وبحق ، إن « ماركس » عجز عن أن يفكر فى صعوبة هذا الجمع الكبير حين تصبح « البروليتاريا » معروفة كجماعة ، ومن ثم ، كأساس للنشاط الاقتصادى ، ولا شك أن التاريخ يشهد بأن الحركات الثورية فى الماضى أدت إلى جماعات أصغر كثيرا تحقق على يديها تغيير فى المجتمعات القائمة ، ففى الثورة الأمريكية كان هناك « الآباء المؤسسون » ، وفى فرنسا « نوادى اليعقوبيين » ، وفى روسيا « الحزب الثورى اليسارى المتطرف » ، « البولشفيك » ، وهؤلاء أصبحوا المنظمين الأساسيين للمجتمع الجديد ، وفى هذه الأحوال كانت الطبقة العاملة تقوم بدور الجماهير ، أو الأداة التى يحركها أى حزب سياسى ، أكثر مما كانت تقوم كأساس فى ذاته للنشاط الاجتماعى .

لذلك يبدو أن الحزب الشيوعى قد استعيض به عن « البروليتاريا » كسبب للحركة الاجتماعية ، وهذا من شأنه أن يدعم الرأى بأن الجماعات والأفراد وحدهم هم الذين يصلحون أساسا للنشاط الاجتماعى بما فى ذلك الاستغلال ، وأن الطبقة لا يمكن أن توصف بأنها أساس إلا إذا كان يقصد بكلمة « طبقة » الجماعات والأفراد الذين يكونونها ، وهم يعملون عن طريق اشتراك فى القيم .

ويعترض « بوخارين » بشدة على أية محاولة لإيجاد فارق بين الحزب

والطبقة ، وهو ينظر إلى عدم المساواة داخل الطبقة على أنه سبب وجود الحزب ، وفى الطبقة العاملة الحديثة يوجد الكثير من عدم المساواة من ناحية القوة والقدرة العقلية ، كذلك يجب أن يؤخذ «عصر» البروليتاريا فى الاعتبار ، فهناك فرق كبير بين فلاح يبدأ عمله فى مصنع ، وعامل يعمل به منذ طفولته ، وأخيرا فهناك عدم مساواة من ناحية الوعى الطبقى ، فبعض العمال أكثر وعياً برسالتهم من غيرهم ، على أنه ، بالرغم من هذه الفروق كلها ، فالطبقة وحدة ، على أية حال ، إذا قورنت بغيرها من الطبقات .

« فالطبقة العاملة إذن — من حيث وعيها الطبقى ، أى من حيث مصالحها الدائمة العامة ، لا من حيث مصالحها الشخصية ، ولا مصالح طوائفها الحرفية أو مصالح الجماعة — تنقسم إلى عدد من الجماعات والجماعات الفرعية ، كما تتركب السلسلة من عدد من الحلقات مختلفة القوة » .

فلو كانت الطبقة العاملة متساوية مساواة تامة لأمكنها أن تعمل كمصدر للتغير الاجتماعى دون حاجة إلى جماعة دائمة أو تنظيم من قيادة ، ولما كان ذلك مستحيلا فى ظروف الوجود ، كان طبيعيا أن نتوقع أن نجد الطبقة كلها يتزعمها قطاع منها هو أكثرها تقدماً وتعليماً وأكثرها اتحاداً ، وفى حالة طبقة البروليتاريا لسنا بحاجة إلى القول بأن هذا القطاع الذى يتقدم الصفوف هو الحزب الشيوعى .

والحزب ليس الطبقة ، والحقيقة أنه ليس إلا جزءاً صغيراً من الطبقة ، كما أن العقل ليس إلا جزءاً صغيراً نسبيا من الجسم ، لكن فى تفكير الماركسيين لا يسمح ذلك بأية محاولة لإيجاد فرق بين الحزب والطبقة إلا

للنظر إلى الحزب على أنه سبب التحول الاجتماعى ، وإلى الطبقة على أنها أداة هذا التحول : « قد نفرق بين الطبقة والحزب ، كما نفرق بين الرأس والجسم كله ، لكننا لا يمكن أن نعتبرهما ضدين ، كما لا يمكن أن نقطع رأس رجل إلا إذا أردنا أن نختصر حياته » ، وسواء كان ذلك يشكل دفعاً بالحجة لما ننكره من احتمال قيام طبقة كبيرة ، كالبروليتاريا ، تعمل على أساس فعال فى الصراع الثورى ، سواء كان ذلك يشكل دفعا بالحجة أو لا يشكله ، فذلك يقرره اتساع نطاق الرؤية أمام الفرد وولاءاته .

ومحاولة تقويم مفهوم الطبقة عند « ماركس » لا تزال تترك مشكلات فلسفية معقدة أمام الماركسيين ، من هذه المشكلات مثلا : إذا كان الفعل الجماعى يعتمد على القيمة ، وإذا تحققت القيمة عن طريق الاختيار التفاضلى ، فالفرد المجرد وحده إذن ، بحكم أنه عامل مبدع ، هو الذى يستطيع أن يكون أساس الاختيار التفاضلى الذى يصبح بمقتضاه عضواً فى طبقة ، على أن ذلك يبدو متعارضا مع تجرد الشخصية ومقاومة الفردية فى رأى « ماركس » الذى كان ينظر إلى الفرد على أنه « نقطة تفاعل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية » ، ولعل هذه المشكلة كانت — فى الأصل — سبب قلق « برداييف » و « بوجدانوف » وغيرهما ممن كانوا فى وقت ما على صلة بالنظرية الماركسية .

إن الماركسيين ، وهم يرددون قول زعيمهم من أن الكائن البشرى لا يصبح « شخصاً » إلا عن طريق مجتمع — وهو ما يعنى من زاوية أخرى ، أن كل القيم الإنسانية مستمدة من المجتمع — لا يزالون عاجزين عن حل المشكلة الماثلة أمامهم ، فإذا سلمنا بأن القيم الانسانية منبثقة عن المجتمع ، وأن الإنسان ، كما يؤكد « أرسطاطاليس » ، حيوان سياسى

بالضرورة ، فليس أقل من ذلك أنه عن طريق استبطان الفرد لهذه القيم ، فإن قبولها ديناميكيا بعامل إبداعى قادر على الاختيار التفاضلى غير المحدد ، إنما يسمح بتمييز الكائن البشرى عضوا فى جماعة « على وعى طبقى » ، وأساساً لنشاط اجتماعى .

وثمة مشكلة أخرى قد تعرض للماركسيين هى : من الذى أو ما هو الذى يشكل أساس النشاط الاجتماعى والسيطرة على الاختيار التفاضلى فى المجتمع اللاطبقى حين تكون الدولة والحزب الشيوعى قد ذبل كلاهما ؟ .

التعايش السلمى :

يمكن أن تبدأ مناقشة التعايش السلمى من أية نقطة من بين نقاط متعددة ، فقد تمثل أساس الفروق والخلافات بين الصينيين والسوفيت فى قضايا مختلفة ، ويميل بعض علماء السياسة والمؤرخين للنظر إلى الصراع على أنه مثل آخر من أمثلة « الصراع حول السلطة » الذى يقوم على أساس قومية مغرقة ، أو عنصرية شرقية ، أو توسعية ، أو نفور قديم متأصل بين الدولتين مرده إلى منازعات قديمة على بعض الممتلكات ... إلخ ، كما ينظر رجال الاقتصاد إلى الصراع بين المعسكرين الشيوعيين على أنه نتيجة سياسات اقتصادية محلية مغايرة ، وآخرون من الباحثين يعزون أساس الخلاف إلى السياسة العسكرية العدوانية التى ينادى بها الشيوعيون الصينيون ، وعلى حين أن كل هذه الأسباب يجب أن تدخل فى الاعتبار لإمكان الوصول إلى فهم الصراع الروسى — الصينى ، فإننا نجد أن من الواضح كل الوضوح أن أى سبب من هذه الأسباب أو الأسباب كلها ليس هو مصدر الخصام ، إذ يجب علينا أن نذكر دائماً أن طرفى الخصومة

نفسيهما يميلان دائماً إلى الجدل حول النظرية والمذهب ، وسواء كان المذهب هو أعمق جذور الصراع ، أو كان مجرد ستار يخفى وراءه أهدافاً عملية أكبر ، فلا مجال لمناقشته فى هذا المقام ، وما نريد تأكيده هو أن المسألة محل جدل ، على أن دراسة التعايش من وجهة النظر النظرية هى وحدها ما يعنينا هنا ، ولذلك سنقصر التحليل التالى على هذا الجانب وحده :

من ناحية النظرية يدهشنا أن أوضاع المعسكر « السوفيتى — اليوغوسلافى » ، والمعسكر «الصينى — الألبانى» لها أساس قوى فى كتابات « ماركس » و « إنجلز » و « لينين » .

فالسوفيت يرون أنه مع ضروره استمرار الصراع بين الطبقات دون تخاذل مع البورجوازية إلى أن يقضى عليها وتحل الاشتراكية فى العالم كله محله النظم الاستعمارية ، يجب أن يوائم الصراع الثورى للبروليتاريا سير التاريخ ، فبسبب تقدم العلم والتكنولوجيا ، فالعالم كله ، الشيوعى والاستعمارى ، فى عصر نووى ، وعلى ذلك ، فالحرب النووية العالمية ليست مجرد احتمال ، بل هى أحياناً قريبة جداً ، والتهديد بمثل هذه الحرب أشد خطراً على الثورة الاشتراكية منها على القوى الاستعمارية ؛ لأن الرأسمالية تلفظ أنفاسها الأخيرة ، بدليل تقلص الاستعمار ، وبدليل المحاولة اليائسة من جانب غرب أوربا ، وهى المحاولة التى تنبأ بها « لينين » قبل أكثر من خمسين سنة ، حين قال : إن دولة غرب أوربا تحاول أن توحد نفسها فى ثوب ولايات متحدة اقتصادية فى أوربا ، أى السوق المشتركة ، لتطيل فى حياتها التى لابد أن تتقلص ، ومن ثم ، فقوى الرأسمالية مثلا ليس عندها ما تخسره فى حرب نووية ،

والدول الاشتراكية مثلا ليس لها ما تكسبه ، غير أن هذه الكارثة قد تمحو فى دقائق ما حققه الإنسان فى مائة سنة ونيف من تقدم نحو نوع أعلى من المجتمع الذى بشر به الماركسيون ، إن لم تمح الحياة كلها من على وجه الأرض ، وعلى ذلك يجب أن يكون الهم الأول للشيوعيين أن يمنعوا قيام حرب نووية بأى ثمن ، فإن ذلك فى العصر الحاضر هو خير طريق ، أو لعله الطريق الأوحد للوصول إلى الموت الثورى للرأسمالية ونجاح الشيوعية ، وبواسطة الكفاح الفعال فى سبيل السلام والديموقراطية والتحرير القومى ، وليس عن طريق الصراع النووى ، يستطيع سكان العالم أن يضعفوا الاستعمار ويحدوا من ميدان نشاطه .

إن دراسة سطحية لكتابات « ماركس » و « إنجلز » و « لينين » قد تؤدى بنا إلى الشعور بأن التعايش السلمى مناقض للمبادىء الماركسية اللينينية ، فإذا تعمقنا فى دراسة هؤلاء الناس ، وجدنا فيها ما يشجع على تعديل رأينا ، فقد ذكرنا أن الماركسية فلسفة طابعها التطور النظرى ، « فماركس » كان يبغض أن تصبح كلماته عقيدة ثابتة ، كما يقول « إنجلز » بوضوح فى خطاب منه إلى « كونراد شمت » : « كل ما أعرفه أننى لست ماركسياً » ، هذا ما قاله « ماركس » وذكره « إنجلز » ، وما أراد « ماركس » أن يحمله من معنى لهذه الكلمات إنما كان استنكاره لحركة قامت بين جماعة من أتباعه الفرنسيين اعتبروا كتبه تتويجاً لمحاولة تاريخية وفلسفية ، بنفس الطريقة التى عمد إليها بعض الألمان فى شباب « ماركس » من اعتبار فلسفة « هيجل » خاتمة مطاف الفلسفة ، على العكس فإن « ماركس » اعتبر آراءه مجرد نتيجة لدراسة تجريبية استنبط

منها بعض اتجاهات عامة لاحظها فى تاريخ البشر ، ورفض أن يدخل فى أية مناقشة معقدة حول ما يكون من أمر التاريخ فى المستقبل ، وإنما أشار إليه فى صورة عامة غامضة ، وأحس أن أية محاولة للتنبؤ بنتائج معينة عن المستقبل البعيد لا تعدو أن تكون تحريفاً فى القوانين العامة التى كشف عنها ، وأحس « ماركس » و « إنجلز » أن ما كشفا عنه كان أنماطاً عامة فى تاريخ الإنسان ، بمثابة قوانين عامة يمكن بها تفسير أحداث المستقبل والتحكم فيها ، وحقاً أنهما تمسكا بأن نظرياتهما كانت تصلح أساساً لنشاط عملى ، على أن ما ينسى أو يغفل أحياناً هو أن « ماركس » ، كما قال « إنجلز » ، اعتبر أن ما وصل إليه يصلح للاسترشاد به فى مزيد من دراسة التاريخ .

وعلى الرغم من ميول البولشفية إلى اعتبار كتابات « ماركس » عقيدة راسخة ، وبخاصة « لينين » ، فإن الحركات الشيوعية الحديثة كلها استمسكت بهذا الرأى وأسمته « التقدم الخلاق » للنظرية اللينينية الماركسية ، ونستطيع أن نقتفى أثر هذا التقدم النظرى عوداً إلى « لينين » نفسه ، الذى رأى فى الرأسمالية مرحلة عليا تسمى الإمبريالية ، وإلى « ستالين » بنظريته عن « الاشتراكية فى دولة واحدة » ، ثم إلى « خروشوف » بنظريته عن « التعايش السلمى » ، ثم إلى « ماوتسى تونج » بتجربته « للمائة زهرة » و « الوثبة الكبرى إلى الأمام » .

فإذا كان التعايش السلمى يعتبر تطبيقاً لنظريات « ماركس » فى التاريخ على مشكلات بذاتها فى العصر الذرى ، استطعنا أن نجد فى نظرية «التعايش السلمى» الشىء الكثير الذى يطابق عقلية « ماركس » ، وفضلا عن ذلك فإن السوفيت يصرون على أن التعايش السلمى ليس بدعة جديدة

فى العصر النووى ، بل يجدون أساساً لنظريتهم فى كتابات « لينين » التى يؤكد فيها أن حتمية الحرب مع الإمبريالية كانت دائماً مشروطة بظروف خاصة مجردة من حيث قدرة القوى المعارضة ، فطالما كانت الدول الاشتراكية فى خطر من أن تخسر الحرب مع الرأسمالية ، فإن العلاقات السلمية مع الدول الإمبريالية أكثر فعالية فى انهيار الرأسمالية من حرب جنونية ، « فلينين » مثلا اعتبر معاهدة السلام ، التى وقعت مع دولة « إستونيا » البورجوازية فى فبراير سنة ١٩٢٠ ، حدثاً تاريخياً له أهميته من حيث إنها عززت أمن الدولة السوفيتية ، وأتاحت لها فرصة أكبر للتوافر على المشكلات الداخلية ، وهكذا وضع ، وهو فى الحكم ، سياسة تقوم على تعايش طويل المدى بين الدولة السوفيتية والدول الرأسمالية المحيطة بها .

واستمر هذا الميل إلى التعايش فى حكم « ستالين » ، فعلى الرغم من أن الساخطين على نظرية التعايش يسمون « إستالينين » ، هناك الكثير من تصرفات « ستالين » التى تؤيد نظرية التعايش ، ولاشك أن وضع «ستالين» بالنسبة «لتروتسكى» يمكن أن يسمى « وضع تعايش»، فعلى حين كان «تروتسكى » ينظر إلى الحرب وإلى الثورة العالمية على أنهما شىء لا مفر منه ، ومن ثم يجب خوضهما فوراً ، نجد أن « ستالين » كان يفضل تدعيم الأمن والاقتصاد الداخليين فى الدولة السوفيتية مع مواصلة العلاقات الدبلوماسية مع الدول الإمبريالية ، بل سار إلى أبعد من ذلك ، بأن دخل فى معاهدة عدم اعتداء مع دولة تمثل مذهباً يناقض البلشفية على خط مستقيم ، هى « ألمانيا النازية » ، فى صيف عام ١٩٣٩ ، وإذا كانت فترة «التعايش السلمى » هذه لم تدم أكثر من عامين ، فعلينا أن نذكر أن «هتلر » وليس « ستالين » هو الذى خرق المعاهدة ، وقيل أيضاً إن «ستالين»

نصح الحزب الشيوعى الصينى بعد الحرب العالمية الثانية بألا يبدأ حرباً أهلية مع « شيانج كاى شيك » ، وعليه بدلا من ذلك أن يحاول إقامة حكومة ائتلافية ، وفى سنة ١٩٤٩ حاول أن ينهى الثورة الشيوعية فى اليونان . وهذا مجرد مثال آخر من أمثلة التعايش السلمى . و«خروشوف» أيضاً ، على حد قول السوفيت ، ينفذ فكرة التطور النظرى فى « صراع الطبقات بوسائل سلمية » فى العصر النووى .

على أن المعسكر الصينى — الألبانى ينظر إلى نظرية «خروشوف» فى ضوء آخر مختلف ، فبين الفلاسفة الشيوعيين فى الصين من يعتبرون مبدأ التعايش السلمى « تعديلا » ، وأن « التعديل » ينبثق عن خوف السوفيت واليوغوسلافيين . . . الخوف من الإمبريالية والخوف من الحرب . . . وأنهم بذلك انحدروا من وضع الصراع الثورى مع الإمبريالية إلى وضع « الإصلاح » ، أى إلى نظرية تحول الرأسمالية سلميا إلى اشتراكية . أما الشيوعيون الصينيون فهم من الناحية الأخرى لا يخافون الإمبريالية ولا يخافون الحرب ، وهم يؤيدون فكرة التسوية الثورية للحساب بين العالم الاشتراكى والعالم الرأسمالى عن طريق الصدام الثورى ، فإذا كان ذلك معناه الحرب فهى حرب عادلة ، ولا يصح الخوف منها ولا التنحى عنها ؛ لأن التضحيات التى تحدث ، مهما عظمت ، سرعان ما تلقى جزاءها ، ويقول الصينيون إن الحديث اليوم عن استخدام وسائل سلمية لتحقيق الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية ، حديث لايستند إلى الواقع ؛ لأن «البرولتياريا» لا تستطيع التغلب على العنف المضاد للثورة إلا بواسطة العنف الثورى ، وفى الوقت الذى تنمو فيه قوة الدول الاشتراكية نموا سريعاً لايجوز لهذه الدول أن تغفل احتمال تسوية

الحساب مع الإمبريالية ، ولا أن تفر من الحرب .

ويرى الصينيون أن هـــذا الوضع يتفق تماماً مع عقلية « لينين ، فقد أكد « لينين » أن الرأسمالية لا بد أن تفرخ الحروب ، وأن هذه الحروب لابد أن تشن على الثورة الاشتراكية ، أى على الدول التى تعتنق الاشتراكية ، فالحرب إذن لا مفر منها بسبب القوانين الداخلية للإمبريالية ، فالرأسماليون لايمكن أن يتخلوا عن سيطرتهم وعن نظمهم وأساليب حياتهم بغير كفاح مادى ، وإدراك ذلك هو أن يعيش الناس فى الواقع والحقيقة ، ومن ثم ، فعلى الدول الاشتراكية ألا تسير أمورها بما يمنع المحظور ؛ فإن فى ذلك خيانة للصراع الطبقى وإغفالا للينينية المــاركسية .

إن علينا أن ننظر إلى أعمال الاتحــاد السوفيتى السابقة لنرى مدى نجاح العمل العنيف من جانب الاشتراكية ، كما يقول الصينيون ، فنتيجة لاستخدام القوة العسكرية والضغط الدبلوماسى القوى بعد الحرب العالمية الثانية ، سقطت الدول التى كانت بورجوازية وفاشيستية فى شرق أوربا قبل الحرب ، سقطت بسهولة فى أيدى المعسكر الاشتراكى لتصبح جمهوريات عمالية ، وعلى الرغم من أن الدول الغربية وحدها هى التى كانت تملك القنبلة الذرية ، فقد دلت على أنها مجرد « نمور من ورق » أمام التهديد بالحرب ، وإن فى استمرار هذه السياسات ، لاسياسة التعايش السلمى المعدلة ، يتمثل تقدم الحركة الاشتراكية الثورية .

فأى هذين الوضعين هو التفسير الصحيح لمبادىء «ماركس» الثورية ؟ . لو أمكن إيجاد جواب حاسم لهذا السؤال لاختفى النزاع بين السوفيت

والصين . أما السبب فى أنه لا يوجد جواب حاسم ؛ فهو أن مادة السؤال عولجت فى الكتابات اللينينية الماركسية علاجا يسمح بأكثر من تفسير مشروع محتمل واحد ، والحلول المعروضة لا تصل قط إلى درجة من التحقق العلمى ، وليس فيها إلا درجات متفاوتة من الاحتمال ، ومن ثم لن تتقدم إلى ما يجاوز مجال الرأى (*) ، وبغير هذا التحقق الأيديولوجى ، لن يكون الرأى الذى تؤمن به الأحزاب الشيوعية فى العالم إلا استجابة عاطفية نحو « الصراع على السلطة » ونحو العنصرية ونحو الولاءات والعداءات التاريخية أو نحو الاعتبارات الاقتصادية البحتة ، أما كيف يحل الروس والصينيون ، آخر الأمر ، هذه المشكلة المذهبية الخطيرة ، فلعل ذلك لن يعرفه إلا أجيالنا المستقبلة .

(*) من الممكن أن نبين تماثلا غريبا بين هذا الصراع داخل البلشفية وصراع كبير آخر وقع داخل المسيحية ، والمؤلف يرجو ألا يسيء ذلك أحدا .

إن الصراع المذهبى بين الصين والسوفيت يشبه إلى حد كبير من بعض جوانبه الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت فى المسيحية ، فمن ٤٥٠ سنة والكاثوليك والبروتستانت على السواء يصرون على أن تفسيرهم لمعانى كلمات المسيح والكتاب المقدس صحيح ، وكلا المذهبين يبنيان موقفهما على الكتاب المقدس نفسه ، وكلاهما يورد أدلة تقنع الملايين بصحتها ، ومع ذلك فمن الواضح أنها ليست من القوة بحيث تقنع ملايين من الطرف الآخر ، وبعد أربعة قرون من الجدل لا يزال الخلاف مستمرا ، ولم يحدث أن بذل جهد لتقويم رأى الطرف الآخر إلا أخيرا ، ومع ذلك فإذا كان هناك أمل فى العودة إلى وحدة المسيحية ، فقد يبدو أنه لا بد من أن يحدث ذلك عن رأى أعلى من الحجج المعللة التى تقوم على تفسير الكتاب المقدس .

الفصل الثالث

فلسفة « ماركس » عن الطبيعة والوجود

(المادية الجدلية)

نظرة « ماركس » إلى وجودهما :

إذا كانت المادية التاريخية ، كما يقول « ف . فينابل » تبين قوانين تطور تاريخ البشر ، فالمادية الجدلية تبين قوانين التاريخ كله كائناً ما كان ، فهى فلسفة التغير فى رأى « ماركس » ، وهى تشكل ما وراء الطبيعة فى رأيه .

ولعل الماركسيين يحسون اطمئنانا أكثر لو استخدم لفظ آخر غير « ما وراء الطبيعة » للدلالة على فلسفة « ماركس » عن الوجود ، فليست هناك كلمة بغيضة للماركسيين بعد كلمة « البورجوازية » إلا عبارة « ما وراء الوجود » ، فهم يرون فى هـــذه العبارة تلك الأوضاع الفلسفية التى ألقاها «ماركس» و « إنجلز» من وراء ظهريهما إلى الأبد ؛ لأنها النقيض للعلم والحقيقة ، نقيض الجدل والفلسفة العلمية . وما وراء الطبيعة يمثل كل تأمل غير مسئول ، منفصل عن الحقيقـة والتجربة ، والميتافيزيقيون هم الذين رفضوا أن يرقبوا السماء بمنظار « جاليليو » ؛ خشية أن يثبت خطأ تأملات « أرسطاليس » ، وكان « ديكارت » الميتافيزيقى ، الآبق المرتد ، هو الذى أثار الشك فى العالم ، وكان الميتافيزيقى « كانط » هو الذى حاول أن يقتل الميتافيزيقا ؛ بأن صاغ المقولات ، وحتى « هيجل » ، أول من فسر « الديالكتيك » ، ارتد ميتافيزيقياً إلى حد أنه عماها واستوهمها .

زد على ذلك أن الميتافيزيقا تمثل فى نظر الماركسيين أى نظرة عالمية فلسفية تنظر إلى الأشياء على أنها ساكنة ، ذرية ، حية ، معزولة أو مقطوعة بعضها عن بعض ، وبعبارة أخرى تمثل الميتافيزيقا كل نظرية تتجاهل ديناميكية الواقع كله وتفاعله ، كلا ، فالماركسيون لا يحبون أن يطلقوا على المادية الجدلية أنها الميتافيزيقا المنسوبة إليهم ، ومع ذلك فهى تمثل الغيبية الماركسية، تمثل الفلسفة الماركسية للحقيقة الطبيعية كما يرونها فى أصولها النهائية .

والمادية الجدلية عند « ماركس » و « إنجلز » لا تشكل تصريحا عقيديا أو مجموعة من المبادىء الأولية التى يمكن أن يستخلص منطقيا منها بعض البيانات المجردة عن الوجود ، ولا تشكل « مذهباً » فلسفياً يستطيع به الناس أن يفسروا البيانات التجريبية تفسيراً صحيحاً . وقوانين الحقيقة عند الماركسيين مجرد إرشادات لمزيد من الدراسة والبحث التجريبى ، كما أنها إرشادات للتصرف والتطبيق والتغيرات فى تاريخ البشر ، « فالشيوعية لاتصدر عن نظريات بل تصدر عن حقائق ، وهى ليست مذهبا وإنما هى حركة » ، والمادية الجدلية عند الماركسيين تمثل أكثر ما يمكن من بيان مفصل عن أعم القوانين التى أمكن الكشف عنها فى كل ما عرف الناس من تغيير فى أيامهم ، وهى تمثل قوانين كافة العمليات الإنسانية والطبيعية التى شوهدت حتى هذه الفترة من البحث التجريبى ، وهى تصف البناء الوجودى للتطور ، كما أن قوانينها تمثل قوانين الحقيقة الغائية أو القصوى ، ومع ذلك فإن هذه القوانين ليست موروثة فى الإنسان ولا من تلقين كائنات أعلى ، وليس هناك عند الإنسان علم بها سابق على كشفه عنها فى تجربته الفعلية مع الحقيقة ، وهى ليست من بنـاء الطبيعة فى الإنسـان ، بل كشفت فى الطبيعة وتطورت منها .

ولم يعتبر « ماركس » و « إنجلز » نفسيهما مسئولين مسئولية كاملة عن الكشف عن قوانين الحقيقة الجدلية ، فالإغريق الأوائل ، وبخاصة أرسططاليس ، حللوا أهم أشكال الفكر الجدلى ، ثم جاء بعدهما « ديكارت » ، و« سبينوزا » ، و « ديدرو » ، و « روسو » ، فشرحوا الجدليات شرحاً فيه ذكاء وعبقرية ، وفوق ذلك كله كان « هيجل » أول من عرض الجدليات عرضاً واعياً غاية الوعى .

أثر « هيجل » و « فيرباخ » على راى « ماركس » عن الطبيعة :

فى الوقت الذى دخل فيه « ماركس » جامعة برلين ، كانت الجامعات الألمانية كلها مضطرة لتدريس فلسفة « هيجل » ، الذى كان قد مات حديثا ، وكانت هذه الفلسفة التى تتميز بعمق التجريدات معروفة بالمثالية الجدلية ، كانت مثالية ، لأنها كانت تعنى بالفكر والآراء والأرواح والعقول ، فقد كان « هيجل » يقول إن الحقيقة ليست أشياء بل أفكار ، وكانت تسمى جدلية ، لأنها كانت تصف الطريقة التى تنتشر بها الأفكار والآراء ، أى بالمناقشة .

كان « هيجل » قد وضع سلسلة من المعانى الكلية أسماها « المقولات المنطقية » ، تتكون من الكم والنوع والجوهر والمظهر والاحتمال والحدث والضرورة والحقيقة ... إلخ ، وهذه التصورات الكلية بما لها من وجود سرمدى يدعم نفسه مستقلا عن الإنسان تشبه كثيرا « عالم الصور » عند « أفلاطون » بفارق هام واحد ، هو أنها ليست ساكنة بل ديناميكية ، وهو يشير إلى مجموع هذه الصور المتحركة على أنها الفكرة أو المطلق

(الله)* ، والمطلق هو الحقيقة الغائية ـ مصدر الطبيعة ـ وهو عن طريق الطبيعة ، مصدر العقل . والعلاقة بين المقولات علاقة جدلية ، بمعنى أنها علاقة من نوع إذا درس درساً كافياً وجد أنه يؤدى إلى نوع آخر ، إما كرد فعل لنقصه أو لتحيزه أو كتجاوز لتناقضه . والمطلق ليس جماع الفكر فحسب ، بل جماع كل خبرة ، والتاريخ باعتباره طريق الأحداث الإنسانية يبين العملية الجدلية كما تبينها الصور الديناميكية ، وكل عناصر السلوك الإنسانى وكذلك كل النظم الإنسانية تميل ميلا أساسياً لأن تلد العكس ، ونتيجة لذلك فإنها تحول نفسها إلى أشياء جديدة ـ تراكيب تشمل الصورتين الأوليين المتناقضتين ومع ذلك تفوقهما . وكل تركيب هو تناقض محلول أو مقهور . وفى التركيب يقال إن المعنى ونقيضه متبادلان أو مستعليان أو مستشكلان ، ومع ذلك فإن القانون الجدلى ينطبق كذلك على كل تركيب جـــديد يوضع ، ثم بدوره كتركيب يلد نقيضاً جديداً ، ومن ثم كان رأى « هيجل » ألا شىء فى ذاته يملك الحقيقة الكاملة إلا « المطلق » ، وحتى الشىء إذا نظر إليه من حيث علاقته بالمطلق نجد أنه يملك إلى حـد كبير أو إلى حـد صغير ، بعض الحقيقة والتعقل والحق .

وكما ذكرنا ، لم تكن الجدليات فى أصلها من وضع « هيجل » ، فالتسمية جاءت من كلمة إغريقية معناها الجدل أو المناقشة ، وكانت عند الإغريق القدماء تعنى فن المناقشة الذى بمقتضاه تتغير الأوضاع المعارضة أو المناقضة عن طريق عرضها الدقيق ، ودفعها بالحجة إلى وضع أقرب إلى الحقيقة ويسلم به المتجادلان . ويرى فن الجدل فى أقرب صوره من

(*) المترجم .

الكمال فى محاورات « سقراط » « لأفلاطون » ويعتبر « أفلاطون » ، مسئولا عن إضافة معنى للكلمة ، فالمقولات بالنسبة له تدل على العلوم التى تصل إلى معرفة طبيعة الآراء .

أما بالنسبة للمدرسيين فى القرون الوسطى فكان للمقولات معنيان على الأقل ، أولهما أنها كانت تستخدم مرادفا « للمنطق » ، علم التفكير المستقيم ، والثانى إشارة إلى ناحية خاصة من المنطق كما وجد فى « جدل أرسطاليس » الذى يؤدى فيه القياس إلى نتائج قطعية بسبب محتواها أو مادتها ، ولكنها حقيقية بدرجات متفاوتة من الاحتمال ، أى أن نقيضها لا يمكن القطع بعدم صحته ، وهذه النتائج مفتوحة لمناقشة وزيادة اليقين دائماً من جديد لمجرد احتمالها . على أن كلمة « المقولات » تشير فى جميع الأحوال إلى فن أو علم البيان أو التناقض الذى يبرز منه إدراك كامل للحق .

وكان « هيجل » سريعاً فى ملاحظة أن المقولات دائماً تبدع أكثر من فكرة كاملة غنية بمحتواها من الحقيقة ، لكنه يقول إن هذه الفكرة الكاملة نصل إليها دائماً عن طريق سلسلة ذات ثلاث مراحل ، المرحلة الأولى هى أن نؤكد الحقيقة الموضوعية المتضمنة فى الفكرة الأصلية ، ويسمى ذلك « معنى » أو قضية ، والمعنى يتضمن فى ذاته عكسه ، وهذه المرحلة الثانية من نمو الفكرة يسميها « هيجل » العكس أو النقيض ، والعكس لا يعنى ملاشاة « المعنى » ، وإنما يحد المفهوم الأصلى بنفى جزء من محتواه ، فالعكس هجوم على الخطأ الكامن فى « المعنى » ، ويمكن القول بأنه يملك بطريق غير مباشر محتوى موجباً من الحقيقة ، واستمرار نفى « المعنى » يؤدى إلى وجود المرحلة الثالثة التى تمثل الفكرة الكاملة ، وهى ما يسميها

« هيجل » التركيب ، وهو يتكون من توحيد الحقيقة الموجودة فى « المعنى » وعكسه ، ويرى « هيجل » أن كمال الفكرة ينشأ من نفس طبيعة الفكرة نفسها ، فما دامت الفكرة تشمل عكسها فإن مجرد إثبات الفكرة أو «المعنى» يظهر العكس إلى الوجود ثم يظهر التركيب ، وهذه العملية ، حتى وهى لا تمثل إلا جزءاً من المطلق ، تستطيع السير إلى ما لا نهاية . فالفكرة الكاملة أو التركيب قد تصبح بدورها « معنى » لعملية جدلية جديدة تبرز منها فكرة أكثر كمالا .

ولقد قسم أتباع « هيجل » أنفسهم بعد موته إلى مدرستين ، مدرسة تأثرت بمثاليته ، ولا شك أن « ماركس » لم يكن من بينها ، والأخرى — وهى التى كان ينتمى إليها « ماركس » — وقد عرفت «باليساريين» من أتباع «هيجل» ، وقد رفضت هذه الجماعة مثالية «هيجل» ، كما رفضت ما أسمته «الميول المعارضة للجدلية » والتى بمقتضاها اعتبر «هيجل» نفسه قمة التطور الفلسفى ، واعتبر الملكية البروسية التجسد الأخير للروح ، ولقد تأثرت هذه المدرسة بمقولاته ، بما فيها من إنكار دوام الحقيقة ولا تغيرية المبدأ الذى يظهر فيه كل شىء فى حركة مستمرة فى عملية مصير لا نهائى ، وفضلا عن ذلك فقد احترم « ماركس » قوة التركيب الهائلة فى مذهب « هيجل » الذى بواسطته تفهم المعرفة الإنسانية كلها فى وحدتها الحية ... فكرة ترابط كافة الأشياء فى الدنيا ترابطاً حياً عاماً ، وكانت هذه الجوانب من فلسفة « هيجل » تشغل مكاناً دائماً فى فلسفته .

وفى الوقت الذى حصل فيه على شهادة الدكتوراه ، كان « ماركس » قد تأثر بالفلسفة المادية عند « لودويج فيرباخ » الذى حاول فى كتابه « جوهر المسيحية » أن يحطم المسيحية ؛ بأن يؤكد أن المادة هى الحقيقة

الأساسية ، ثم طبق « فيرباخ » مقولات « هيجل » ليستخلص نتيجته التى ترى أن « الدين خداع فى عقل الإنسان ، يعزله عن غيره من الناس كما يعزله عن نفسه » ، وكان هذا قولا يصادف هوى فى نفس « ماركس » ، كما أن « فيرباخ » وجه ضربة قاضية إلى مثالية « هيجل » ، وأجلس المادية على عرشها مرة أخرى.

وفى الوقت الذى نظر فيه « هيجل » إلى لا نهائية التباين والفروض فى الطبيعة على أنها ضعف فيها يظهر تبعيتها بالنسبة للروح ، قلب « فيرباخ » هذه العلاقة ليؤكد أنه ليست الحقيقة المادية هى القاصرة عن التصور ، وإنما التصور هو القاصر عن الحقيقة ، ومن ثم فإن فلسفة « هيجل » قد تبرر التاريخ ، لكنها ليست قادرة على تفسير عالم الطبيعة ؛ لأن الحقيقة الكاملة تتكون من أجزاء الطبيعة المتباينة ، والفرد الحسى وحده هو الحقيقى ، أما التصور العام فهو مجرد خداع من جانب الإنسان . واعتبر « هيجل » أن الفكرة هى الحقيقة الكاملة ، والطبيعة قناع خارجى ، وعكس « فيرباخ » رأى « هيجل » فتمسك بأن الفكرة ليست وجوداً حقيقياً ، وإنما هى مجرد تكرار ، أو على أحسن احتمالاتها ، صورة باهتة للطبيعة ، وهكذا انتهى « فيرباخ » إلى فلسفة مادية كاملة النمو.

ووصل « ماركس» إلى فكرة اتباع الطريقة الجدلية التى طبقها « هيجل» على الأفكار ، وراح يطبقها على أساس الحقيقة عند « فيرباخ » أى راح يطبقها على المادة بطريقة أشمل مما فعل « فيرباخ » ، وكان « هيجل » و « فيرباخ » قد وفقا فى دراساتهما إلى حقائق هامة ، فرأى « هيجل » أن الحقيقة عملية تطور ذاتى تبعاً للطريقة الجدلية ، لكن فى تصوره أن المقولات عبارة عن تطور ذاتى للصورة « صبغ » هذه الطريقة بالغيبيات ومن ثم جعلها

غير صالحة للتطبيق ، بينما أثبت « فيرباخ » من جديد حقائق تؤكد أن الحقيقة مادة ، وأن الإنسان مركز هـــذه الحقيقة ، لـكن على الرغم من استخدامه السطحى لمقولات « هيجل » ، فقد وقع فى نفس الأخطاء التى وقع فيها الماديون السابقون ، وأولها أنه نظر نظرة آلية جداً إلى الوجود بأن فسر النبات والحيوان وحتى الإنسان فى صورة أسباب ميكانيكية بحتة ، وثانيها أنه بعجزه عن الهروب من عالم التجريد ، كان عاجزاً عن أن يفهم الـكون كعملية مادة تمت بعملية تاريخيـة ، وكانت ماديته ذات صفة تجريدية بالغة ، « غيبية » أو ميتافيزيقية ، فصورت الإنسان على أنه ذات مطلقة تظل بلا تغيير على الرغم من تطوره التاريخى وموقفه المميز ، وثالثها أن علمه البشرى دينى صرف ؛ إذ أن « فيرباخ » لم يفعل أكثر من أن استبدل العلاقة الدينية بين الله والناس بعلاقة دينية أيضاً بين الناس أنفسهم .

وبالجـــلة فقد جمع « ماركس » و « إنجلز » فلسفتى « هيجل » و « فيرباخ » فى تركيب واحد ، فعلى حين أن « هيجل » نظر إلى التطور الجدلى فى الطبيعة وأحداث الإنسان على أنها مجرد ظل الحركة الذاتيـة للصورة يسير من الأزل مستقلا عن عقل الإنسان . . . على حين فعل « هيجل » ذلك ، عكس « ماركس » و « إنجلز » هذا المذهب ، وأثبتا أن الصور يدركها ويفهمها عقل الإنسان مادياً ، وأن المقولات تخضع لعلم القوانين العامة للحركة فى العالم الخارجى وفى الفـكر الإنسانى معاً .

ومن متناقضات الجدليات المثالية عند « هيجل » ومادية « فيرباخ » ظهرت المادية الجـدلية ، أو مبحث وجود الشيوعية ، وهنا نجد « ماركس » يرى التناقض فى نفس جوهر المادة ، فليست هناك حاجة

إلى الله ليفسر المادة وعلتها ؛ لأن المادة تشمل الحركة فى داخلها ، والمادة تنمو وتتطور بالتناقض والصراع والمعارضة . والحقيقة ثورية ، والوجود مصير المادة ، وهو يتحد كله مع نفسه بطريقة ما .

ولعل « ستالين» يجمل مقومات وخصائص الماركسية إجمالا مناسبا فيما يلى :

(ا) إن المقولات على عكس الغيبيات ، فالمقولات لاتنظر إلى الطبيعة على أنها تجميع عرضى للأشياء والظواهر تجميعا لا ترتبط فيه الأشياء والظواهر بعضها ببعض بل تنفصل وتستقل ، وإنما الطبيعة ترتبط فى كل كامل ترتبط فيه الأشياء والظواهر ارتباطاً عضوياً بحيث يعتمد بعضها على بعض ويحدد بعضها بعضاً . . .

(ب) والمقولات على عكس الغيبيات ، فالمقولات تؤمن بأن الطبيعة ليست فى حالة استقرار وسكون وجمود وعدم تطور ، بل فى حالة حركة دائمة وتغير مستمر ، دائمة التجديد والتطور ، حالة فيها أشياء تنشأ وتنمو ، وأشياء تتحلل وتفنى . . .

(حـ) والمقولات على عكس الغيبيات ، فالمقولات تنظر إلى عملية التطور إلى أنها عملية نمو بسيطة ، لاتؤدى فيها التغيرات الكمية إلى تغيرات نوعية ، وإنما هذا تطور يمر من تغيرات كمية عديمة التأثير لاتدرك ، إلى تغيرات نوعية صريحة ثم إلى تغيرات

نوعية . . . تطور لا تحـدث فيه التغيرات النوعية بالتدريج ، بل تحدث بسرعة وعلى الفور ، تطور يتخذ شكل وثبة من حالة إلى أخرى عن طريق تغيرات لا تحدث عرضا ، بل كنتائج طبيعية لتجميع من التغيرات الـكمية التدريجية غير المدركة .

(د) والمقولات على عكس الغيبيات ، فالمقولات تؤمن بأن التناقضات الداخلية كامنة فى كل أشياء الطبيعة وظواهرها ؛ لأنها جميعا فيها جوانبها الموجبة وجوانبها السالبة ، ولها ماضيها ومستقبلهـا ، شىء يفنى وشىء ينمو ، وأن هذا الصراع بين النقيضين ، الصراع بين القديم والجديد ، بين ما يفنى وما يختفى وبين ماينمو ، هو صراع يشكل المحتوى الداخلى لعملية التطور ، المحتوى الداخلى لتحول التغيرات الـكمية إلى تغيرات نوعية .

فالطريقة الجدلية إذن تعتقد أن عملية النمو من أدنى إلى أعلى لا تحدث كتفتح منسجم رتيب للظواهر ، بل كـكشف للمتناقضات الـكامنة فى الأشياء والظواهر ، كصراع بين الميول المتضادة التى تعمل على أساس هـــذه التناقضات ، ويقول «لينين» : « إن المقولات بمعناها الصحيح هى دراسة المتناقضات فى نفس جوهر الأشياء » .

رأينا إذن أن جدلية « هيجل » كانت جزءاً من المثالية التى بنى عليها «ماركس» ماديته ، وهيأت أساسا سليما لفلسفة مادية ؛ لأنها أتاحت مادية تقوم على مبدأ يدعمها كانت فى حاجة ماسة إليه ، وقد اعترف « ماركس » و« إنجلز » بأن جدل «هيجل» كان أساس كل جدل ، وذكرا أنهما كانا يعملان على وضعه فى قالبه الصحيح بدلا من تركه مقلوبا رأسا على عقب ؛ وتطبيقه على المعنى المادى للطبيعة ؛ لأن الطبيعة هى اختبار المقولات ، ولقد أتاحت لهما العلوم الطبيعية الحديثة المواد التى يثبتا بها فى التحليل الأخير أن عملية الطبيعة جدلية وليست غيبية ، فقد كان « هيجل » يرى أن الفكرة هى التى تتكون من عناصر متناقضة ، على حين أن العناصر المتناقضة فى المادة هى التى تعلل التطور فى رأى «ماركس» . وفى جدل «هيجل» أن الفكرة ذاتية الكفاية ، وأن طبيعتها المتناقضة تكسبها قوة دافعة للتطور ، أما «ماركس» فيرى أن المادة ذاتية الكفاية ، وأن طبيعتها المتناقضة تكسبها مبدأ مستقراً يستغنى عن الحاجة إلى أى سبب من خارج ذاتها ، فهو يقول :

« فى رأى « هيجل » أن عملية الحياة فى العقل الإنسانى ، أى عملية التفكير التى يحولها تحت اسم « الفكرة » إلى موضوع مستقل ، هى جوهر وأصل العالم الحقيقى ، وأن العالم الحقيقى ليس إلا شكلا خارجيا ظاهريا « للفكرة » ، أما أنا فأرى العكس ، فالفكرة ليست إلا العالم المادى منعكساً على عقل الإنسان ، ومترجماً إلى أشكال من الفكر » .

ويزيد « إنجلز » على ذلك قوله :

« فى رأى « هيجل » أن التطور الجدلى الظاهر فى الطبيعة

والتاريخ ... ليس إلا نسخة رديئة للحركة الذاتية للصورة فى سيرها من الأزل ، ولا يعرف أحد إلى أين ، وإن كانت على أية حال مستقلة عن تفكير عقل الإنسان . وهذا الخطأ الفكرى يجب أن يختفى ، فقد فهمنا ، نحن ، الصور فى رءوسنا مرة أخرى بطريقة مادية ، كصور لأشياء حقيقية بدلا من اعتبار الأشياء الحقيقية صوراً لهذه المرحلة أو تلك من مراحل تطور الفكر المطلق » .

أجزاء الكون متداخلة :

إن استخدام « ماركس » للجدل فى التطبيق على حقيقة المادة أتاح له أمرين : نهجا جديداً لفهم الحقيقية الفردية ، وصورة للكون كعملية مستمرة النمو ، كل الأشياء فيها تتداخل وتتفاعل معاً . وكانت صورة الكون — كعملية — نتيجة منطقية وضرورية من نتائج « هيجل » ، يقابل ذلك أن مادية القرن الثامن عشر قد وقعت فى خطأ تحليل كل حقيقة مفردة بذاتها ، متجاهلة علاقتها بكل شيء عداها ، وكان ذلك فى أصله راجعاً إلى أن المادية تحالفت مع العلوم الطبيعية فى ذلك الوقت ، وكانت العلوم الطبيعية تهتم أكثر ما تهتم بتصنيف الأشياء المفردة .

« فتحليل الطبيعة إلى أجزائها المفردة ، وتبويب مختلف العمليات الطبيعية والأشياء الطبيعية فى أبواب محددة ، والتشريح الداخلى للأجسام العضوية بأشكالها الكثيرة ؛ كل هذه كانت الشروط الأساسية للوثبات

الضخمة التى وثبتها معرفتنا للطبيعة ، تلك الوثبات التى تحققت فى السنوات الأربعمائة الأخيرة . لكن هذه الطريقة من طرق البحث والاستقصاء قد خلفت لنا ، كتراث ، عادة ملاحظة الأشياء الطبيعية والعمليات الطبيعية ، كل منهما بمعزل عن الآخر ، منفصلة عن التداخل الواسع الكبير بين الأشياء ، ومن ثم لا نلاحظها فى حالة حركتها ، بل فى حالة سكونها ، لا على أنها تتغير تغيراً كبيراً ، بل على أنها ثوابت ساكنة ، لا فى حالة حياتها ، بل فى حالة موتها ، والأمر كذلك ؛ لأن فى دراسة الأشياء المفردة نفقد النظر إلى علاقاتها ، وفى تأمل وجودها ننسى طريقة مجيئها إلى الوجود وذهابها عنه ، وفى نظرتنا إليها على أنها فى حالة سكون فإننا نغفل حركتها فى تقديرنا . . . » .

واعتقد « ماركس » و« إنجلز » أن فلسفة « هيجل » على النقيض من العلوم الطبيعية ، ونظرية المادية السابقة ، قد نظرت نظرة صحيحة إلى الكون بأن رأته كعملية متطورة دائمة واسعة ، فالعلم فى تحليله الدقيق للجزىء المفرد عجز عن أن يدرك أن ذلك الذى قام بتحلمله لم يوجد قط بهذه الحالة فى عالم الحقيقة ، ففى عالم الطبيعة هو جزء من كل يؤثر على الحقائق الأخرى وتؤثر الحقائق الأخرى فيه ، فإذا أردنا أن ندرك الفرد إدراكا صحيحا ، وجب أن ندخل هذه الحقيقة فى اعتبارنا ، لكن العلوم الطبيعة والفلسفة المادية فى القرن الثامن عشر عجزت عن

فعل ذلك ، عن طريق تعديل فلسفة « هيجل » ، وما تلا ذلك من تطبيق الجدل على المادية ، وصل « ماركس » و « إنجلز » إلى ما كان فى تقديرهما أنه الرأى الصحيح عن الكون ، فبدلا من اعتبار المادة جامدة لا تتميز إلا بحركة ميكانيكية تنبعث من الخارج ، فإن المادية الجدلية تتصورها على أنها نشيطة جداً ، ولم تعد الأشياء ينظر إليها على أنها مجرد مجموع موجودات مستقلة متباينة ، بل أصبح ينظر إليها على أنها أجزاء عملية كبيرة ترتبط فيها الأشياء كلها ويتفاعل بعضها مع بعض « فالعالم يجب ألا يفهم على أنه تركيب معقد من أشياء مجهزة ، بل تركيب معقد من عمليات ... » ولا يمكن تفهم ظاهرة بذاتها إذا أخذت وحدها ، وإنما يمكن تفهمها إذا درست فى ارتباطها الذى لا ينفصل بالظواهر المحيطة بها.

ويشكل هذا الرأى أساس المادية الجدلية ، وهو من الناحية الأيديولوجية يشكل أساس النهج الماركسى فى العلوم وطريق الاهتداء إليها ، وبغير الالتجاء إلى أى سبب خارجى عن الطبيعة نفسها ، يهيىء هذا التحليل للطبيعة التفسير العلمى الماركسى الشامل لكل الظواهر الطبيعية .

قوانين المادة :

يمكن أن نحصل على فهم أدق للمنهج الجدلى للطبيعة إذا درسنا ما يسمى « القوانين الأساسية للمادة » ، ومع أن هذه القوانين قد ذكرت بطرق متعددة ممن علقوا على النظرية الماركسية ، إلا أنها يمكن اختصارها إلى قوانين الجدل الثلاثة كما وضعها « هيجل » فى كتابه عن « المنطق » ، ولقد أصبحت هذه القوانين تعرف بما يلى : قانون الانتقال من الكم إلى النوع أو الكيف ، وقانون وحدة الأضداد وصراعها ، وقانون نفى النفى أو نقض النقيض .

ويعمل قانون الانتقال من الكم إلى النوع أو الكيف على تفسير ظهور صفات جديدة فى الأشياء الطبيعية ، والنتائج المترتبة على ظهور هذه الصفات . ومضمون هذا القانون هو أن تطور الأشياء والظواهر فى العالم يسير إلى نقطة معينة أو « عقدة » كتغير كمى تدريجى ، وأثناء تقدم التغير التدريجى بما يتجاوز الحدود التى رسمتها طبيعة الشىء موضوع البحث ، تحدث وثبة مفاجئة من التغير الكمى إلى التغير النوعى ، ويكون هناك تغير أساسى فى الشىء ، فيكف عن أن يكون ما هو ، ويصبح شيئاً آخر ، وبذلك يكون نوع جديد قد برز .

والمادية الجدلية تقصد بكلمة «النوع» أو « الكيف» التحديدية المباشرية لشىء ما ، التى تميزه عن الأشياء الأخرى ، وعلى هذا النحو لايخلط بين النوع وخاصية الشىء التى تعنى نوعه فى علاقته بالأشياء الأخرى ، وعلى حين أن النوع يمكن وصفه بأنه تحديدية الشىء المماثل لكيانه مباشرة ، فالكم ليس مماثلا لكيانه بل خارجاً عنه ، وتغيراته داخل حدود معينة لا تأثير لها على نوع الشىء .

ونلخص ما قلناه فى أن النوع يشير إلى الاستقرار النسبى للشىء، وحدته الداخلية . أما الكم فيفسر قدرته على تغيرات بذاتها لا تؤثر على استقراره الأساسى ، وفى أثناء التغير الكمى لا يكون الاستقرار إلا بالنسبة لحدود معينة ، فإذا ما وصل التغير الكمى هذا الحد يحدث انتقال مفاجىء ، من النوع السابق إلى نوع جديد ، والوحدة العضوية للجبر النوعى والكمى تعرف فى المادة الجدلية باسم « القاسم » ، ويدل القاسم على الحدود التى لا تؤدى عندها التغيرات الكمية إلى تغيرات نوعية . ونقط الانتقال من قاسم إلى آخر تسمى « عقداً » .

وهناك أمثلة كثيرة فى العلوم تثبت قانون الانتقال من الكم إلى النوع ، أظهرها فى رأى « إنجلز » فى الكيمياء الجزيئية التى غالباً ما تؤدى فيها إضافة أو حذف بعض الذرات ، إلى ظهور عنصر جديد له صفات مختلفة كل الاختلاف .

«ما أكبر الفرق بين الغاز المضحك (النيتروز) وبين حامض أوكسيد الأزوت (خامس أوكسيد النيتروجين)، فالأول غاز ، والثانى فى درجات الحرارة العادية مادة صلبة متبلورة ، ومع ذلك فكل الفرق بين تركيبهما هو أن الثانى يحتوى على خمسة أمثال ما فى الأول من أوكسيجين ، وبين الاثنين يوجد ثلاثة غازات أوكسيد أزوت أخرى ، كل غاز منها يختلف فى نوعه عن النوعين الأولين وعن بعضها بعضاً » .

وقد عززت علوم الطبيعة الحديثة تأكيد « ماركس » لصحة هذا القانون ، ففى النظام الطورى للعناصر ، يميل التغير فى عدد الذرات إلى الانطباق على حالة نوعية جديدة لعنصر ما . وينطبق القانون كذلك على كل العالم العضوى ، ففى علم الأحياء ، فى عهد « داروين » كان يظن أن تجميع تغيرات كمية بسيطة فى الكائنات يؤدى أحيانا إلى نوع جديد ، وحتى الإنسان لا يستثنى من ذلك ، ويدل التشريح المقارن على تشابه عجيب فى هيكل الإنسان وهيا كل غيره من الفقاريات ، ويمثل الإنسان وثبة نوعية فى سلسلة كمية سابقة من الوثبات الكمية .

ولاشك أن قانون الانتقال يوضح أن المادية الجدلية فلسفة تطور ،

لكن الماركسية تختلف عن غيرها من نظريات التطور فى أنها تصر على أن الأشكال الجديدة ليست قط نتيجة مجرد تغير تدريجى ، صحيح أن هذا التطور الكمى التدريجى يسبق ظهور الشكل الجديد ، وصحيح أن التطور الكمى هو الذى يعلل فى النهاية ظهور الأشكال الجديدة ، غير أن الظهور الفعلى للحقيقة الجديدة هو دائما نتيجة « وثبة » ، نتيجة تغير مفاجىء » فى الطبيعة ، فعلى الرغم من كل الخطوات المتوسطة ، « يظل الانتقال من شكل من أشكال الحركة إلى شكل آخر ، يظل دائما وثبة ، تغيرا حاسما ، ومن ثم فإن ظهور كافة الأشكال الجديدة بما فيها الإنسان ، إنما يفسر على أنه وثبة فى الطبيعة ، إنتاج مفاجىء لحقيقة جديدة فى نوعها ، من تطور كمى فى شىء موجود من قبل . والتمسك بالإنتاج المفاجىء فى الأشكال الجديدة حين ننقله إلى العلوم الاجتماعية يعبر عن نفسه فى شكل ضرورة القيام بثورة عنيفة فى هذا الميدان ..

أما قانون وحدة الأضداد والصراع بينها فيؤكد طبيعة التناقض فى الحقيقة ، وأن نفس التناقضات توجد فى اتحاد . وترى الطريقة الجدلية أن عملية التطور من أدنى إلى أعلى لا تحدث كتفتح منسجم رتيب للظواهر ، بل كدلالة على التناقضات الكامنة فى الأشياء والظواهر ، وكصراع بين الميول المتضادة التى تعمل على أساس من هذه التناقضات . وهذه التناقضات الداخلية كامنة فى كل أشياء الطبيعة وظواهرها ، ولكل منها جانبه الموجب وجانبه السالب ، ولكل منها ماضيها ومستقبلها ، وبعضها يتحلل وبعضها يتطور وينمو ، والصراع بين هذه الأضداد ، بين القديم والجديد ، بين ما يفنى وبين ما سيكون ، بين ما يختفى وبين ما يظهر ، هذا الصراع يشكل المحتوى الداخلى لعملية التطور ، والمحتوى الداخلى لانتقال التغيرات الكمية إلى صفات جديدة .

ويقدم العلم نفسه البرهان الأساسى على وحدة الأضداد ، فقد أثبت العلم أن التجاذب والتنافر خاصيتان موجودتان فى كل جسم ، وأثبت العلم كذلك أن الشحنات الموجبة والسالبة كلاهما ضرورى لطبيعة الكهرباء والمغناطيسية من أقطاب سالبة وموجبة . وشخصية الإنسان تتركب من جوانب أنانية وإيثارية — جوانب معادية للمجتمع — وجوانب اجتماعية فى نفس الشخصية ، ومن أقوى الأدلة على وحدة الأضداد فى الحقيقة ما قدمه العلم فى عشرات السنين الأخيرة ، فالذرة تتكون من بروتونات وإلكترونات ، فالوحدة الأساسية لكل الحقائق هى وحدة الأضداد ، فالطاقة والمادة كان ينظر إليهما دائما على أنهما ضدان ، ومع ذلك فالعلم بما أثبته من أن الذرة عبارة عن شحنات كهربائية ، سالبة وموجبة ، قد أقنعنا بأن المادة طاقة ، وأن الطاقة تكون المادة ؛ ولذلك يقول أتباع « ماركس » ، إن هذا دليل آخر على أن الحقيقة هى وحدة الأضداد .

ومن فلسفة « هيجل » جاء المبدأ الذى يقول « إن التناقض الكامن فى الفكرة يكسب الفكرة قوة دفع كامنة إلى التطور » ، فنى المادية الجدلية يزود التناقض الموجود فى المادة ، هذه المادة بقوة دفع راسخة تدفعها إلى التطور ، وعلى ذلك فنى الطبيعة — وفقاً للماركسية — لا يسير التطور بفعل الله أو بفعل أى عامل خارجى ، ولا بفعل تدبيرات غائية ، وإنما يحدث بسبب تناقضات كامنة يحتويها الكون ، وهكذا يرى « ماركس » كما يرى «هيجل» أن التناقض هو أساس كل حركة وكل حياة ، فالحقيقة بحكم تركيبها نفسه هى وحدة أضداد ، وهذا هو مفتاح « الحركة الذاتية » لكل شىء فى الوجود ، وهو مفتاح « الوثبات » ومفتاح « التوقف عن الدوام » ، و « مفتاح التحول إلى الضد » ، مفتاح فناء القديم ومولد الجديد ، والتناقض

هو الذى ينتج الحركة ، بغير حاجة إلى عامل مساعد من خارج الكون المادى نفسه لتعليل الحركة ، والحركة ليست إلا مجرد أسلوب وجود المادة المنبثق من نفس طبيعة المادة ذاتها .

« إن العلاقة الحقيقية بين المادة والحركة . . . علاقة بسيطة جدا ، فالحركة هى أسلوب وجود المادة ، فليس فى أى مكان مادة بغير حركة ، ولا يمكن أن تكون هناك مادة بغير حركة . وكل استقرار ، وكل توازن ، ليس إلا نسبياً ، ولا معنى له إلا من حيث علاقته بشكل محدد أو آخر من الحركة ... والمادة بغير حركة لايعدلها فى البعد عن التفكير إلا الحركة بغير مادة ، فالحركة إذن لا يمكن خلقها ولا فناؤها كالمادة نفسها » .

ونحن إذا نظرنا إلى الحقائق من حولنا على أنها ساكنة لا حياة فيها ، وعلى أن كلا منها قائم بذاته ، فنحن لا نرى التناقض الذى بها ، فيما عدا بعض الصفات التى تختلف جزئيا بين واحدة وأخرى ، وهنا يقول « إنجلز » : « أما إذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الحقيقة كما توجد فى الطبيعة ، وإذا « اعتبرنا الأشياء فى حركتها ، فى تغيرها ، فى حياتها ، فى تأثيرها المتبادل كل منها على الآخر » دخلنا فوراً فى المتناقضات ، فحتى الحركة الميكانيكية المحلية البسيطة لا يمكن أن تحدث إلا من جسم يكون فى مكان ما ومكان آخر فى نفس اللحظة ، فالإثبات المستمر والحل الوقتى التلقائى لهذا التناقض هو الذى يشكل الحركة على وجه الدقة .

والتناقض لايقتصر على المادة غير العضوية وحدها ، فالحياة نفسها تناقض ، حكمها فى ذلك حكم تطور الفكر الإنسانى والحياة الاجتماعية ، والواقع أن « ماركس» هو الذى اكتشف قانون الأضداد أصلا كقانون للتطور الاجتماعى ، وأكده « إنجلز » عن طريق بحوثه فى ميدان العلوم الطبيعية كقانون لـكيان الوجود ، وهو بصفته تلك ، موضع التطبيق الماركسى تطبيقاً عاماً .

أما قانون « نفى النفى » فهو فى رأى الفلاسفة السوفيت لا يمكن فهمه إلا على أساس فهم القانونين الأولين ، فقانون وحدة الأضداد وصراعهما يعنى بالطبيعة وأصل التغير والتطور . أما قانون « الانتقال » فيفسر التطور على أنه انتقال التغير الـكمى إلى تغير نوعى . وأما قانون « نفى النفى » فيتصل باتجاه وتوجيه هذا التطور ، . ومن ثم ، فإن قانون الأضداد يفسر لماذا يحدث التطور . وقانون الانتقال يحـكى كيف يحدث . أما قانون النفى فيبين إن كان التطور سائرا .

فقانون « نفى النفى » يبين أن التغير الفجائى لنوع جديد يتضمن بالضرورة — طبقاً لقانون الانتقال — نفى الصفة السابقة ، لـكن التطور لا يتوقف بهذا النفى ، فإن الصفة الجديدة بدورها تصبح نقطة بدء لعملية تطور أخرى تنفى كذلك مرة أخرى ، فالصفة السابقة تستعلى إلى صفة جديدة .

وهكذا تقدم الماركسية هذا القانون ، تفسيراً لصفة الحقيقة المتوالية . وهذا القانون كالقانونين الآخرين قلب مباشر لفلسفة « هيجل » ، ففى فلسفة « هيجل » تنشأ الفكرة بعملية جدلية ثلاثية — معنى ونقيض وتركيب — وهذا فى الواقع تثبيت للفرض ونقيضه ونقيض النقيض ، وقد طبق «ماركس» هذا القانون على الحقيقة المادية فجعل مراحل «النفى» و «نفى النفى»

مراحل فى تطور المادة بدلا من أن يجعلها مراحل فى تطور الفكرة .
وعلى ذلك تكون طبيعة المادة والحركة هى أن الشىء فى حركته يتقدم نحو نفيه ، على أن هذه الحركة بمجرد أن تنفى تنتفى هى ذاتها ، ثم تستمر الحركة ولكن على مستوى أعلى ، نحو التطور دائما .

« فالطريقة الجدلية إذن تقرر أن عملية التطور يجب ألا تفهم على أنها حركة فى دائرة ، أو على أنها تكرار بسيط لما سبق حدوثه ، بل على أنها حركة مستمرة وإلى أعلى ، على أنها انتقال من حالة نوعية قديمة إلى حالة نوعية جديدة ، وتطور من البسيط إلى المعقد ، ومن الأدنى إلى الأعلى » .

وعلى الرغم من النفى ، لايزال التطور الجدلى يحتفظ بعلاقته بالماضى ، فهو لايلغى ولا يمحو فعلا ماسبق حدوثه ، فقانون النفى لايتضمن إلغاء الماضى إلغاء مباشراً ، بل إنه إنكار يحفظ ما هو موجب وصادق فيما سبق الوصول إليه .

وقانون النفى هو قانون الطبيعة ، وهو يعمل فى الطبيعة بطريقة واحدة بالنسبة لكل فرد ، ولكى نفهم هذا القانون فهماً صحيحاً يجب أن نراقب الطبيعة مراقبة دقيقة ، ونرى كيف تنفى كل حقيقة بذاتها حتى تنتج تطوراً ، فإذا لم يحدث تدخل فى حقيقة بذاتها نفتها الطبيعة بطريقتها الخاصة ، ويتحقق التطور . وأى شكل آخر من أشكال النفى ليس النفى الصحيح للشىء ، كما يجب أن ينفى فى الأحوال العادية فى عالم الطبيعة . وقد قدم « إنجلز » مثالاً قديماً فى النفى الطبيعى والنفى غير الطبيعى

هو حبة الشعير ، فحبة الشعير يمكن تدميرها بالتخمير ومن ثم تستهلك ، كما يمكن أن يسمح لها بالموت فى التربة ومن ثم تنبت وتثمر ثلاثين مرة ! !.

فبملاحظة الحقيقة يمكن الكشف عن قوانين الطبيعة الجدلية وفهمها . ويصدق هذا فى البحث عن الحقيقة الاجتماعية كما يصدق على حقائق العلوم والكيمياء والأحياء . وفقط عن طريق ملاحظة الطبيعة يمكن للماركسى أن يفهم نفسه ودنياه ، ولعل هذا ما كان فى عقل « بول لافنجن » ، عالم الطبيعة الماركسى الفرنسى ، حين كتب عن التعليم يقول :

« يجب أن ترتبط المدرسة بالطبيعة وبالحياة ، وأن تغادر كثيرا جدران الفصول لتعود محملة بالخبرة والمشاهدات ، ولتغنى نفسها بالتأمل والتفكير ، ولتتعلم كيف تسجل التعبير والتمثيل لما يرى أو يشاهد أو يحس به من الأشياء ، ويجب أن تحس بنفسها قلباً وقالباً جزءاً من العالم الخارجى . . . وهكذا يتسع مجال رؤية الطفل تدريجيا ، كما يتكشف عالمه المباشر له ، وسيساعده ذلك على أن يجد مكانه هناك كما يجده فى دائرة تتسع باستمرار ، وسيتبع طريق الثقافة الصحيح ، وهو الذى يسير من القريب إلى البعيد ، ومن العام إلى الخاص ، ومن المحسوس إلى المجرد ، ومن التخصيص إلى التعميم ، ومن الاهتمام المركز حول الذات إلى الاهتمام الصادق بالكل . . . يصدق هذا على اتصاله بالناس ، كما يصدق على اتصاله بالأشياء » .

هذه إذن هى النظرة الفلسفية الماركسية للطبيعة ، فالماركسى يتناول العلوم بهذه المعتقدات الفلسفية التى تساعده على تكامل معرفته العلمية ، والتى فى الوقت نفسه تستخدم كأضواء كشافة تهديه فى بحثه فى مناطق العلم الجديدة غير المستكشفة ، فبوساطة قانون الانتقال يعرف أن عقله ذو طبيعة مادية ، وأنه مجرد بازغ ، جاء نتيجة وثبة نوعية حدثت فى الطبيعة بعد أن تطورت المادة العضوية إلى درجة عالية . وهو يعرف أن المادة التى يبحثها هى مركب من عناصر متناقضة ، من وحدة أضداد . وهو يعرف أن هذا التناقض ضرورى لإنتاج الحركة ، وأن موضوع بحثه هو بحكم طبيعته ذاتى الحركة ، وأن « الأثر الأخير لوجود خالق من خارج العالم أثر مطموس » ، وهو يعرف أن الحركة المناسبة للمادة تحت ميكروسكوب رجل العلم تنتج تطورها ، وأن هذا الوجود يميل إلى نفيه بحالة تؤدى إلى استمرار نموه .

ويدرك الماركسى أن هـــذه القوانين مطلقة ، بمعنى ألا شىء لم يستكشف بعد فى دنيا العلوم يناقضها ، بل إن الكشوف الجديدة لابد أن تدعمها وتؤيدها . وأية نظرية علمية ، قديمة أو حديثة ، تعارض النظرية الماركسية فى الطبيعة إنما هى خطأ ، ويجب أن ترفض فى ذاتها ، ففى علم الفلك مثلا يجب أن يرفض الشيوعى نظرية الكون المتناهى الممتد ، وهى النظرية التى وضعها « أبى ليميتر » ، وأصبح مسلماً بصحتها فى العالم كله .

ولقد ساعدت هذه النظرية — التى تقول بأن الكون مقفل ، لكنه ممتد — على تفسير كثير من المشكلات التى كانت تواجه علماء الفلك فى الماضى ، فهى تفسر مثلا لماذا تظهر المجرات البعيدة تحولا إلى الأحمر فى

خطوط الطيف ، إن هذا مجرد مثال لما يعرف باسم تأثير دوبلر » ، وهو ينشأ من سرعة انسحابية ، وذلك يعنى أن كوننا فى حالة تشتت سريع ، وكان « ألبرت إينشتين » أول من قضى على النظرية المشهورة عن الكون اللامتناهى ، فبين أن الكون لا يمكن أن يكون لامتناهياً إلا إذا كان متوسط كثافة المادة صفراً ، ولكن ليس هناك أساس مادى لهذه التجربة ، وبدلا من ذلك يرى « إينشتين » أن الكون مقفل ، منحن ، وإن كان غير محصور . ووضع « دى سيتر » نظريته عن الكون الكروى الخالى من المادة ، واستطاع أن يتخلص من نظرية « إينشتين » المتعبة عن اتجاه الزمن فى خط مستقيم مطلق ، واستخدم « ا . فريدمان » معادلات الجاذبية النسبية « لإينشتين » ليصل إلى نماذج متحركة للوجود المتناهى غير المحصور ، بأنصاف أقطار متباينة ، وأخيراً أوضح « ليميتر » أن نماذج الكون التى تصورها كل من « إينشتين » و « دى سيتر » غير ساكنة أساساً ، أى أنه بمجرد أن تتكثف المادة فى كون « إينشتين » ، أو بمجرد أن تدخل المادة فى كون « دى سيتر » ، يتمدد ، وهكذا ولدت نظرية الكون المتناهى الممتد ، ويدل الحجم الحالى للكون رياضياً على أن عمره يتراوح بين أربعة وستة بلايين سنة .

ويحس الماركسى أنه مضطر إلى رفض هذه النظرية لأنها تتعارض مع مفاهيمه الأساسية عن الطبيعة ؛ لأن نظرة الماركسى تتضمن الوجود الأزلى للمادة ، ويقول « إنجلز » : « إن العالم عملية أزلية لا منتهية » ، ويستخدم كلمة « لا منتهية » بأدق مفاهيمها :

إن أزلية الزمان ولانهائية المكان ، تعنى من أول الأمر ، وبالمعنى البسيط للكلمات أنه لانهاية له فى أى اتجاه ، لا إلى الأمام ولا إلى الوراء . وواضح أن اللانهاية التى لها نهاية وليست لها بداية ليست أكثر لا نهائية من اللا نهاية التى لها بداية وليست لها نهاية ... فعالم المادة ... عملية لا نهائية ، تمتد إلى ما لا نهاية فى الزمان والمكان » .

وعلى ذلك فأى تقدير فى « عمر الكون » أو فى قياس متناهٍ للزمن ليس — فى نظر الماركسية — إلا مروقاً إلى فكرة الدين القائلة بأن الخليقة خلقها الله ، وفكرة الكون المتناهى الممتد تناقض رأى «إنجلز» عن المتناهى واللامتناهى ، فعالم المادة عنده « عملية لا نهائية تمتد إلى ما لا نهاية فى الزمان والمكان » ، ونظرية « ليميتر » عن تناهى عالم المادة تؤدى إلى التناقض مع لا تناهيه .

وعالم الكونيات الشيوعى يجب عليه أن يقرر أن « إينشتين » وخلفاءه قد ارتكبوا جرماً حين وضعوا الدراسات الفلكية فى طيات ثوب هندسى ضيق ، ونظرتهم ليست إلا مثالا آخر للرمزية المثالية أو الرياضية أو الصورية الشكلية ، وهى نظرية رجعية لأنها تميل إلى نسبية المعرفة وإلى التشبيهية ، وثانيا أن علماء الكونيات النسبيين قد وقعوا فى خطأ الاستقطاب ، وأن نظرية النسبية صحيحة بالنسبة لأجزاء من الكون فحسب ، وامتداد قوانين الطبيعة النسبية إلى الكون كله امتداد غير علمى ، إذا عرفنا عدم إمكان القيام بالتجارب على كثير من السماوات ، وأخيراً ، فإن حصول نظرية الكون المتناهى الممتد على رضاء البابا « بيوس » الثانى عشر ، دليل آخر على أن هذه النظرية دينية من أساسها ، ومن ثم لا تكون علمية ! ! .

وعند عالم الـكونيات الشيوعى ، أن الـكون لاخالق له ، ومن ثم ليست له بداية زمنية ، والـكون يضم عوالم لا حصر لها ، فى فضاء لا نهائى يوجد من الأزل ويخضع لتغير دائم ، وليس لحرارة الـكون فناء ، وإنما له تتابع لا ينتهى من العوالم تصطدم فيه النجوم الفانية بعضها بعضاً فتولد من الاصطدام حرارة هائلة ثم تتطور إلى نجوم جديدة ، وما يبدو للفلـكى البورجوازى أنه سرعة متراجعة — انتقال الطيف الأحمر بسبب « تأثير دوبلر » — يفسره الفلـكى الماركسى بأنه ظاهرة تنشأ عن فقدان طفيف فى طاقة الضوئيات المعمرة وهى تمر فى مجال الجاذبية ، وهذا هو السبب فى انتقال اللون ، وأن « لا نهائية الكون لا يمكن إنكارها فلسفياً » ، وأن الدين والمثالية وحدهما هما اللذان يربطان البورجوازية بكون متناه ! ! .

وفى كل مجالات العلم الأخرى لا يقبل الشيوعى نظريات لا تتفق مع مبادئه ونظرياته ، ففى علم التناسليات لا بد أن يرفض مذهب « مندل » و « مورجان » فى الوراثة ؛ بحجة أنه مذهب رجعى وغير علمى ، ولا بد أن يرفض التنويع العرضى فى الصبغيات بحجة أنه هراء أسطورى ، فالماركسى يرى أن الصدفة عدو العلم ، وأن الوراثة يمكن أن تتغير بمجرد تغير « الميتابوليزم » وهذه تقوم على القوانين الجدلية للمادة ، ومن ثم لا بد أن تـكون صحيحة . وفى ميكانيكا الـكم لا بد أن يرفض « مبدأ التتام » لمدرسة « كوبنهاجن » . وفى الـكيمياء لا بد أن يستبعد « نظرية الرنين » « لبولنج » ، وهكذا ، فـكل العلوم يجب أن تقوم على أساس قوانين الطبيعة الجدلية ، ففيها وحدها كل حقائق العلم .

إن على الشيوعى أن يأخـذ طريقه إلى العلم بيقين ثابت ، وإلا كانت دراسته عبثاً .

همزة الوصل بين العلوم السوفيتية والفلسفة :

من الأمور الصعبة أن نستكشف فى المذهب الفلسفى السوفيتى اصطلاحاً دقيقاً « لفلسفة العلوم » أو « فلسفة الطبيعة » ؛ وذلك لأسباب ثلاثة : أولها أن هناك غموضاً فى التعاليم الماركسية وخصوصاً فى كتابات « إنجلز » الذى يعتبر مسئولاً قبل غيره عن بناء فلسفة طبيعية من ملاحظاته وملاحظات « ماركس » . وثانيها أن هناك ضرورة كامنة فى ربط المادية الجدلية أو أى وضع مادى بأى تعريف بفلسفتها عن الطبيعة وماوراء الوجود ، على الرغم من الصيحة العالية من المعسكر الفلسفى السوفيتى فى وجه أية محاولة لتعريف فلسفة الطبيعة باستخدام تلك الكلمة الكريهة إلى الماركسية ، ونعنى بها كلمة : « ما وراء الوجود » . وأخيراً هناك تحرك مستمر زحار فى أوضاع الفلاسفة المعاصرين السوفيت حول عدة سطوح هامة من المشكلة الفلسفية الحالية ، أى مشكلة العلاقة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية .

على أننا سنحاول أن نقدم عرضاً توضيحياً نسبياً وحكماً ناقداً عرضياً لعناصر هذه العلاقة بين مختلف المناهج فى المجالات التى يعرف أنها مستقرة ، وبتحديد دراستنا على هذا النحو نضيق، بطبيعة الحال ، فرصتنا فى الحصول على فهم متكامل للحلقة بين العلوم المختلفة — وخصوصاً أحدثها كالطبيعيات الرياضية مثلا — والفلسفة .

إن الدور الحالى للفلسفة كنظام فكرى مستقل وكذلك علاقتها بالعلوم الخاصة إنما ينشأ عن صراع ناجح بين فرقتين من المفسرين لهما رأيان متطرفان حول وضع الفلسفة بين البلاشفة أنفسهم ، أما الفرقة الأولى ، وتسمى الآليين ، فتزعم أن ملاحظات « ماركس » على العالم لابد أن توجد مجسمة فى أحدث ما وصلت إليه العلوم التجريبية، وأما الفرقة الثانية، وتسمى المثاليين « المنشفيك » *

(*) حزب القلة فى الثورة الروسية (المترجم) .

فقد اتهمت بالانحدار بالمادية الجدلية إلى مجرد منهج للبحث العلمى ، أو مجموعة من المفاهيم ، أومنطق فكرى مبتدىء منفصل عن العالم الطبيعى الحقيقى. ومما هو جدير بالاهتمام ، حقاً أننا نواجه بين الحين والحين ذلك الأثر الجلى النافذ الذى تركه « كانط » فى الفكر الغربى ، وهو أثر نفذ حتى إلى تفسير الحقيقة المادية ! ، ويجب أن نذكر أن معظم الاتجاهات نحو المثالية والرومانسية ؛ وهى الاتجاهات التى توجد أحياناً بين الماركسيين ، يمكن اقتفاء أثرها عوداً إلى أرض « هيجل » التى نبتت فيها جذور المادية الجدلية ، أكثر مما يمكن ردها إلى أى مصدر آخر .

والنظرة السوفيتية الرسمية للمادية الجدلية هى أنها ليست مجرد منهج للبحث العلمى ولا مجرد نظرية عامة عن المادة تقوم على أدلة تجريبية من العلوم الوضعية فحسب ، بل هى توافق من الاثنين — نظرة إلى العالم ومنهج للبحث العلمى — أما من حيث إنها نظرة إلى العالم ، أى نظرة شاملة عن الحقيقة ، فهى تتناول نفس موضوع المادة على أنه علوم خاصة ، لكن هذا بطبيعة الحال يثير التساؤل عن كيف يمكن تمييز الفلسفة من العلوم الأخرى إذا كانت مادة الموضوع واحدة .

من رأى الفيلسوف الروسى « كدروف » أن « ماركس » و « إنجلز » هما أول من أوجدوا حلاً مرضياً ، فعلى حين أن العلوم الطبيعية تقصر بحوثها على جزء معين من الحقيقة ، وتتقصى القوانين العاملة فى هذا المجال ، تنظر الفلسفة إلى القوانين العاملة فى الحقيقة كلها ، فليس هناك إذن اختصام ولا تابعية بين الفلسفة والعلوم ، بل هناك تكامل متبادل ، فالفلسفة تهيىء طريقة عامة للمعرفة العلمية ، وتفسيراً نهائياً للمعرفة الحقيقية المتحصلة من العلوم . والعلوم تقدم الحقائق المجردة التى تستطيع الفلسفة أن تستنبط منها عموميات قوانين الحقيقة .

ويبـدو أن هـذه النظرية سليمة فى أساسها ، وإن كنا نفتقد أصلها فى «ماركس» و«إنجلز» ، على أن عجز الماركسيين عن التمييز بين ما وراء الطبيعة والفلسفة الطبيعية لا يضيق ، فحسب ، مجال الحقيقة ، ومن ثم مجـال الفلسفة والحقيقة ، بل يخطىء خطأ يؤسف له حين يطبق قوانين المادة ليستنبط تفسيراً للمشكلات الاجتماعية والتاريخية والقانونية والدينية والجمالية ، كما أنه بذلك أيضاً يستخدم شيئاً من التعليل الدائرى ، كما سنرى .

فى هذا التصور للوظيفة المزدوجة للفلسفة ، يبدو أن السوفيت يتفادون موقفاً معادياً للفلسفة موجوداً فى بعض أجزاء من كتابات « إنجلز » ، إن لم يكن فى كتابات « ماركس» أيضاً ، فإن « إنجلز » لا يتردد أحيانا عن تمجيد العلوم الوضعية على طريقة القرن التاسع عشر ، بينما هو بوجه الفلسفة إلى دور المنطق أو المنهج العلمى وحده :

«بمجرد أن يطلب إلى كل علم مستقل أن يفصح عن موقفه بالنسبة لذلك الفيض الجامع من الأشياء ، وبالنسبة لمعرفتنا بالأشياء ، يصبح وجود علم خاص يتناول مجموع هذه الأشياء مضيعة للوقت ، إن ما يزال باقياً مستقلا من كل الفلسفة السابقة هو عـلم الفـكر وقوانينه ـ المنطق الشكلى والمقولات . أما كل ما عدا ذلك فيدمج فى العلوم الوضعية فى الطبيعة والتاريخ » .

على أن « إنجلز » ، كما ذكرنا ، غامض فى هذه النقطة . ففى مكان آخر يبدو أن « إنجلز » يعرف الفلسفة على أنها « شاملة للقوانين العامة للوجود وكذلك للعقل » :

« إن المقولات ليست أكثر من علم القوانين العامة للحركة ولتطور الطبيعة والمجتمع الإنسانى وللفكر » .

ولقد كان غموض « إنجلز » ، كما رأينا ، مصدر كثير من ضروب الصراع الداخلى حتى بين البلاشفة ، منها ذلك الصراع داخل الميدان الأوسع من فلسفة «ماركس» نفسها ، على أنه مهما يكن من أمر ذلك الغموض، فما لاشك فيه أن الفلسفة السوفيتية الرسمية تعود إلى الظهور كعلم قوانين الوجود . على أنها بسبب ما ترمى إليه من توضيح قوانين الحقيقة كلها ، تزعم أنها تقدم للعلم منهجاً علمياً عاماً ، فالجدل أيضاً يصبح أداة للبحث العلمى ، وهو بعمله هذا يثرى بما تصل إليه العلوم الطبيعة من نتائج ؛ ولأن الجدل على وجه الدقة يمد العلم كله بطريقة واحدة فإنه يصبح « علم العلوم » ، أو « أرغون العلوم » ، فهو يتزعمها جميعاً ويرشدها إلى طريقة تناول الظواهر وكيف تبحث فيها .

وتقييد الطريقة شرعى فى ذاته ؛ لأن الطريقة العلمية شرط لا بد منه فى كل نظرية علمية ، وإن كانت الماركسية تحاول أن توحد ، أو على الأصح تضم علوم الفكر وعلم ما وراء الطبيعة معاً ، وهذا ما تستطيع عمله بغير تردد ، إذ أنه ما دام الفكر مادياً فى أساسه ، لا بد له ، إذن ، أن يتبع قانون المادة .

على أن الفلسفة السوفيتية لا تقف عند هذا القيد فى الطريقة ، بل تخضع العلوم مقدماً لأوضاع أو تأكيدات عن الحقيقة مثلما يدعى « اللاهوت » أن نظرياته ومبادئه معصومة ومبرأة . أما أساس هذا التسلط الظاهر فى هذا الشأن ، فأساسه « الصفة الحزبية » — أو المتحزبة — للفلسفة ، كما صاغها « لينين » فى الكلمات الآتية :

« إن المادية تشمل التحزب والتشيع الذى
يفرض التسليم الفورى الصريح بوجهة نظر جماعة
اجتماعية معينة فى أى حكم على الأحداث » .

إن هذا الطريق إلى الفلسفة يبدو، لأول وهلة، أنه افتراء فاضح؛ لأن الفلسفة يجب أن تكون قبل كل شيء علماً ، ومن ثم موضوعياً . والتشيع فى الفلسفة يبدو غريبا على الروح الفلسفية إلى حـــد أن نشك فى تماسك الفيلسوف السوفيتى فى تفسيراته السابقة للحقائق المادية التى يسلم العلم الحديث بصحتها ، وسحبه لآرائه التى توجد متعارضة مع « خط » الحزب الشيوعى ، ومع ذلك نستطيع أن نبدأ فى فهم كيف أن هـذه الروح الفلسفية يمكن أن تتقـدم إذا ذكرنا القاعدة المطردة فى المادية الجدلية التى ترتد فى أصلها إلى «ماركس» نفسه ـ طلب الوحدة بين النظرية والتطبيق ، فالفلسفة يجب أن تتحقق ، أى أن تخرج من دائرة الفكر إلى دائرة التطبيق ، فالحقيقة النظرية لا قيمة لها إلا إذا كانت لها علاقة نفع مباشر بالمقتضيات الإنسانية ، والفلسفة لا تكون فلسفة إلا إذا كانت مذهبا قبل كل شيء ، ولـكن أكثر من ذلك أن هذا المذهب يجب أن يوجـد فى وعى الطبقة ؛ لأن الطبقة ، لا الفرد ؛ هى التى تعتبر أساساً للقيم ، والفلسفات كلها ، بما فيها الفلسفة البورجوازية ، فلسفة تهتم بالطبقات ، حتى إذا حاولت أن تخفى أيديولوجيتها وراء قناع من الموضوعية ، ولـكن فلسفة الطبقة البروليتارية — دون أيديولوجيات الطبقات جميعا ـ هى الفلسفة الحزبية التى تعكس فى ذاتيتها القوانين الموضوعية الصحيحة للحقيقة ، وكلما وجـدت مصالح الطبقة العاملة التعبير الأكمل عن نفسها فى الفلسفة ، استطاعت الفلسفة أن تعرض هذه القوانين الموضوعية للوجود ؛ لأن مصالح البروليتاريا الذاتية حسب تصور « ماركس » للتاريخ هى التى تنطبق على القوانين الموضوعية للتطور . وعند هذه النقطة يبدأ التفـكير الماركسى فى التورط فى دائرة يمكن إيجازها فيما يلى : « إن نقطة البدء الظاهرة فى فلسفة « ماركس »

هى الإنسان ــ الإنسان الاجتماعى ــ أى المجتمع ، لكن معرفة المجتمع يجب أن تأتى من دراسة التاريخ وتفسيره ، أى بفلسفة محققة ، ولكى يعرض ما اعتبره تفسيراً صحيحاً للتاريخ وضع نظريته المعروفة عن المادية التاريخية التى عبر عنها « سوريل » و« كروس » بأنها « ماوراء الطبيعة فى الاقتصاد » ، وتفترض هذه النظرية مقدما وضعين فلسفيين ــ مقولات « هيجل » والطبيعة المادية للحقيقة . وباستخدام هذين الفرضين سار « ماركس » ، يساعده « إنجلز » ، إلى وضع معين هو أن التاريخ بحتميته الاقتصادية يؤدى إلى صراع بين طبقتى البورجوازية والبروليتارية ، ولكل طبقة أيديولوجيتها ، ولكن الفلسفة الحزبية البروليتارية وحدها هى التى تعكس الحقيقة والقوانين الموضوعية للوجود ، ثم استكشفا — أى ماركس وإنجلز — أن هذه القوانين جدلية ، وأن الحقيقة مادية ، وباستخدام قوانين المادة هذه يمكن للبروليتاريا أن تزيد من تفلسفها عن المجتمع و ... و ... إلخ . ومن الواضح ، من ثم ، أن الافتراضين يستخدمان لتقديم نظرية تصلح مبدأ لإثبات الافتراضين ، وبعد ذلك يستخدم الافتراضان كمبادىء لتعزيز الفرض الأصلى .

فإذا سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية يمكن أن توجد فى الفلسفة المتحزبة بقى أن نحاول الحصول على جواب للتساؤل : من أو ما الذى يقع عليه عبء تفسير المصالح البروليتارية فعلا ؟ . يجيب السوفيت عن ذلك فيقولون : من الذى يمكن أن يصلح لذلك أفضل من الحزب الشيوعى ؟ ، طليعة الطبقة العاملة ، والمحامى المتحدث باسمها ، وقطاعها الأكثر تقدما ، والأمين على الوحى الذى جاء فى كتابات « ماركس » وفى تقاليد صراع العمال فى طريق حالتهم الحاضرة من الاشتراكية ؟ .

والحزب الشيوعى يقوم بوظيفته كمتحدث رسمى بطريقتين ، الأولى

بتطبيق النظرية اللينينية الماركسية تطبيقاً صارماً على النواحى العملية من الحياة اليومية ، والثانية بتعميم تجارب الطبقة العاملة فى صراعهم ، وبذلك تصبح المعين الخالد للفلسفة ، والسبب المسئول عن تطورها النظرى ، ويجب ، من ثم ، النظر إلى قرارات الحزب على أنها أمثلة مأثورة لا فى مجرد تطبيق النظرية اللينينية الماركسية على الحياة فحسب ، بل فى التقدم الخلاق لهذه النظرية .

وفى مجال البحث الفلسفى يجب أن يظاهر الباحث خط الحزب باعتباره القياس المعصوم للحقيقة ، وأية نتائج تتعارض مع هذا القياس يجب اعتبارها مناقضة للقوانين الموضوعية للحقيقة ، وحتى إذا لم يبد أن رأيه متعارض مع القياس يجب أن يكون حكمه معلقا إلى أن يصدر رأى الحزب فيه ، وهذا الولاء الحزبى لا ينتظر من الفيلسوف وحده بل من العلماء فى مجالات تخصصهم ، ولنفس الأسباب . ولقد أظهر التاريخ الحديث أن هذه المبادىء تطبق بشكل صارم ، وبخاصة فى مجالات المنطق والفلك والأحياء والطبيعة الكمية .

وأخيراً فإن الصفة الحزبية للفلسفة تتطلب من الباحث نقداً حاداً لما يسمى «التفسيرات الرجعية التى يقدمها المفكرون البورجوازيون» للكشوف الأخيرة فى العلوم ، مع القبول والاحتفاظ بكل شىء له قيمة موضوعية تصل إليه العلوم « البورجوازية » الحديثة .

ونستطيع الآن أن نوجز العلاقة بين العلوم الوضعية والفلسفة فى ظل الحزب الشيوعى : فالفلسفة ينظر إليها على أنها نظام فكرى مستقل ، وهى فى وقت واحد فلسفة للطبيعة وفلسفة لما وراء الطبيعة والمنطق . وهى كفلسفة لما وراء الطبيعة تستخدم كمفسر تكميلى للمعرفة الصحيحة للعلوم الطبيعية ؛

لأن فيها نفس مادة الموضوع . وهى كمنطق ، تستخدم فى تطبيق قوانين عملية الفكر أى قوانين الجدل ، وبذلك تقدم للعلوم المبادىء العامة للعمل .

إن « الروح الحزبية » السوفيتية فى الفلسفة تظهر كنتيجة منطقية للمبادىء الماركسية الأساسية ، وهى بهذه الصفة تضع اللمسة الأخيرة لفلسفةٍ للعلوم الطبيعية تكشف عن نفسها كعقل منطوٍ على المادية تمام الانطواء ، ومن ثم لا يشجع على التحليل .

الفصل الرابع

نظرية الإنسان عند « ماركس »

من الحجج التى استخدمها « ماركس » فى محاولته إثبات أن الإنتاج هو القوة الأساسية فى التاريخ ، أن الإنسان يختلف عن غيره من الحيوان فى أنه قادر على أن ينتج الأدوات وهى شيء غير معروف فى باقى عوالم الحيوان ، وهــذه القدرة تجعل الإنسان أرقى كثيراً من الحيوان ، ومع ذلك فهو لايزال فى أصله حيوانا ، مادة تخضع لقوانين الطبيعية الجدلية .

« وقد نميز بين الإنسان والحيوان بالوعى أو بالدين أو بأى شيء نشاء ، فالإنسان يبدأ فى تمييز نفسه عن الحيوان بمجرد أن يبدأ فى صنع أدوات عيشه . . . وهى خطوة مشروطة بتنظيمه ماديا » .

إن الطبيعة كلها من أكبر عنصر إلى أصغر عنصر فيها ، من حبات الرمل إلى الشموس ومن الفراطيس إلى الناس . . . هى مد زاحف لا يتوقف فى حركة وتغير لا يهدأ .

والإنسان ، عند الماركسيين ، هو من طبيعة مادية صرفة ، وكل جزء منه ، حتى عقله الذى يبدو أنه فائق الحساسية ، هو من المادة ـ الحقيقة الوحيدة ، وعلى هذا الوضع يكون الإنسان أصــلا من تطور المادة تطوراً لا ينتهى .

أصل الإنسان :

على الرغم من أن العلم الحديث فى الغرب ينظر إلى قصة التطور

فى أصل الإنسان على أنها فرض قوى الاحتمال ، فإن العلماء السوفيت ـ التزاماً لسابقة « ماركس » الذى قبل نظرية « داروين » فى الانتقاء الطبيعى كأساس للعلوم الطبيعية فى نظرته التاريخية ـ قبلوا تطور الإنسان كحقيقة علمية مقررة ، فالإنسان إنما نشأ عن طريق عملية جدلية تتضمن ثلاث مراحل :

(ا) جمع من القرود يستخدم عصا .

(ب) رجل بدائى .

(حـ) أناس متحدون فى عشائر .

وتمثل السعدانيات الأسترالية المرحلة الأولى ، وهذه مخلوقات كالنسناس ، تركت الأشجار بسبب التغيرات المناخية فى آخر العصر الجيولوجى الثلاثى وأول الرباعى ، ونزلت إلى الأرض ، وأدى ذلك فيها إلى استقامة القامة ، وإلى يد معلقة فيها إبهام يمكن استخدامه ، ووضع للرأس أقرب إلى العمودى ، وجمجمة يمكن للمخ فيها أن يزيد من نموه ، وهكذا . وواضح أن السعدانيات استخدمت عظام الحيوانات كأسلحة تقتل بها فرائسها والاقتيات على لحومها ، ومع ذلك فعلى الرغم من هذا النشاط فإن العلوم السوفيتية المعاصرة لاتعتبر هذه المخلوقات جداً مباشراً للإنسان .

فلقد ظهر الدليل الأول على الإنسان ، من الانتقال إلى المرحلة الثانية التى ظهر فيها إنسان الفطحل (إنسان جاوه) من السعدانيات ، واستخدمت السعدانيات مجرد أشياء موجودة كالعظام والعصى والحجارة أدوات لها ، إذ لم تكن بعد قادرة على صنع أدوات خاصة بها ، لكن ذلك كان فى مقدور جماعة « إنسان جاوه » التى كانت تتكون

من « إنسان جاوه » و « إنسان سينا » ، و « إنسان النيندر » ، وبسبب قدرتهم على تشكيل الأدوات البسيطة كانت المرحلة الثانية للإنسان البدائى ذات أهمية كبيرة ، وتعتبر معلماً هاماً فى العملية الجدلية للتطور من جمع من القرود إلى مجتمع إنسانى بدائى ، وحتى لو أن علماء أحوال الإنسان خارج العالم الشيوعى مالوا إلى اعتبار « إنسان النيندر » تابعاً لنشوء العقل الإنسانى ، فإن علماء أحوال الإنسان من السوفيت يسلمون بأن العلوم التقدمية قد برهنت على أن « إنسان النيندر » هو الجد المباشر للإنسان الحالى ، وبقدوم العقل الإنسانى توقف قانون الانتقاء البيولوجى ، ومنذ عصر الجليـــد ثبت الإنسان على صورته دون تغير بيولوجى على الإطلاق ، وأى تطور حدث فهو فى ميدان السلوك الاجتماعى وتبعاً للقوانين الاجتماعية الجدلية التى لا تعرفها عوالم الحيوان .

وكما رأينا ، فإن إنتاج حاجات الإنسان له أثره الحاسم فى عملية التغير فى طبيعة الإنسان ، فليس غريباً إذن أن يستنتج « إنجلز » أن نشاط العمل مسئول عن تطور الإنسان عن آبائه الأولين ، وأن عمله كان مسئولا عن تحوله إلى إنسان اجتماعى ، وهيأ عمله هذا ، الفرصة لمزيد من العلاقات المتداخلة بين الناس فيما قبل التاريخ ، وهكذا بدأت عملية التحضر ، كذلك فالعمل هو الذى أدى إلى مزيد من التطور فى اليد ، ومنها إلى التطور فى المخ ، وبزيادة التعاون بين الناس وازدياد قوة العقل جاءت لغة الإنسان ، وتطور الإنسان البدائى تطوراً اقتضى أن يظهر مجتمع العشيرة البدائى إلى الوجود ، وحتى طلائع النظام القبلى موجودة فى مرحلة « إنسان النيندر » ، حيث تدل الشواهد على أن هذا الحيوان

الفقارى بدأ يعمل من أجل غيره إلى جانب عمله من أجل نفسه وأسرته ، وأخيراً أصبحت الحياة القبلية بما فيها من تقسيم العمل ، الحياة المميزة للإنسان وبدأ تاريخ الإنسان البدائى .

سيكولوجية « بافلوف » :

ذكرنا فيما سبق أن تطور الإنسان ونشاطه صحب تطور واتساع فى قدرته العقلية ، وهذا التطور يمثل عند الماركسيين « وثبة » نوعية فى عملية الطبيعة الجدلية ، كما يعتبرون أن القدرات العقلية للإنسان من مرتبة مختلفة فى نوعها عن القدرات العقلية فى عوالم الحيوان ، فالفكر البشرى يمثل تطوراً للمادة فى أعلى أشكاله ، وهذه «الوثبة» فى الطبيعة تجعل الإنسان بمعزل عن الحيوان ، كما تتميز المادة العضوية من غير العضوية تماما ، فالإنسان ليس حيواناً راقياً فحسب ، بل أرقى من الحيوان كذلك ، ويفسر الماركسيون المعاصرون ، أو السوفيت منهم على الأقل ، التمييز النوعى بين الإنسان والحيوانات العليا فى الصورة ، التى رسمها العالم النفسى المشهور « إيفان بافلوف » الذى عمل متعاوناً مع الحكومة السوفيتية فى سنواته الأخيرة ، ويتمسكون بالصورة التى رسمها « بافلوف » ، على الرغم من أن نظريات « بافلوف » تميل إلى أن تكون آلية أكثر منها جدلية .

فمن رأى « بافلوف » أن الكائن الحى يشكل نظاماً فى حالة توازن مستقر نسبياً مع بيئته ، والناس والحيوان عن طريق جهازهم العصبى مرتبطون ببيئتهم ، وفى الحيوانات الدنيا تستخرج المواد اللازمة لوجودها من بيئات هذه الحيوانات بالاتصال المباشر بين الطعام والكائن الحى ، أما فى الحيوانات العليا والإنسان فإن هذا الاتصال يحدث عن طريق نظام

يسميه « بافلوف » بالأفعال الانعكاسية « المكيفة » ، تمييزاً لها عن الأفعال الانعكاسية البسيطة « غير المكيفة » ، تلك الانفعالات العصبية أو الغرائز الأساسية التي يحفظ بها الكائن توازنه مع القوى الخارجية عنه .

ومن أمثلة الانفعالات الانعكاسية المكيفة مايحدث عقب وضع الطعام في فم كلب ، حيث يجرى اللعاب بالقدر والنوع الذى تستلزمه المادة الموضوعة على اللسان، وهذا ، ببساطة ، انفعال الكائن الحى بعالمه الخارجى، كما يحدث له عن طريق جهازه العصبى ، إذ يتحول المثير الخارجى إلى عملية عصبية وتنتقل من الأطراف المحيطية على طول الألياف العصبية إلى المخ ، ثم منه إلى عضو أو أكثر من الجسم ينشط إلى العمل .

لكننا نعرف أن انفعال الغدد اللعابية بالمؤثرات الخارجية لايقتصر على هذه الانفعالات الانعكاسية العادية وحدها ، فثمة إفراز مماثل من انفعال انعكاسى يحدث حين يوضع الطعام على بعد من الكلب ، بحيث لايتأثر به إلا أعضاء الحس البصرى والشمى . وحتى الوعاء الذى سبق أن قدم فيه الطعام ، أو منظر أو صوت وقع أقدام الشخص الذى يحضر له الطعام ، كافٍ لإثارة الانفعال الانعكاسى ، فهذه الظواهر تمثل انفعالات انعكاسية مكيفة ، وهذه الانفعالات الانعكاسية ذات طبيعة متغيرة ، شديدة الحساسية بالتغير فى البيئة ، فهى واقعة فى لحاء المخ ، ومن الناحية الفسيولوجية تعمل « كإشارات » للانفعالات الانعكاسية غير المكيفة لتمكن للكائن الحى أن يوائم نفسه مع البيئة بأن يهيىء الأوضاع المناسبة ويتجنب الأوضاع غير المناسبة .

وجملة الانفعالات الانعكاسية المكيفة فى الكائن الحى هى التى تشكل كل النشاط العصبى الراقى فى الحيوانات الراقية وفى الإنسان ، ويعزى

الكثير من النشاط البشرى إلى جهاز إشارة مماثل للجهاز الذى يوجد فى الحيوان ، فالإنسان ، كما ذكرنا ، يختلف نوعاً عن الحيوان الراقى على أية حال. ونوع الإنسان المميز يتمثل فى جهاز إشارته « الثانى » كما تمثله الكلمات المسموعة أو المرئية ، فالكلام هو الذى يرفع مرتبة الإنسان على الحيوان ؛ لأن الكلام هو إشارة الإشارات الأولى ، وقد ارتفع على هيكل الإشارة الأولية كأثر لعملية التحضر التى يتطلب فيها مزيدا من التعاون وتبادل الآراء ، ومع أن هذه الإشارة الثانية من عمل نفس الأنسجة العصبية كنظام الإشارة الأول ، إلا أنها تسمح للإنسان بالاندماج فى نشاطه اندماجاً تاما يتجاوز مدى أرقى الحيوانات .

وطبيعى أن الكلام يمكنه أن يقوم بدور المنبه أو المثير لجهاز الإشارة فى الحيوان ، غير أن الفرق بين الانفعال الانعكاسى الذى يحدثه الكلام فى الحيوان ، وذلك الذى يحدثه فى الإنسان ، هو أن الصوت الذى يصك المحلل السمعى فى الحيوان يعمل تماما كما يعمل أى مؤثر آخر ينبه الأذن ، ويحتمل جداً أن يحدث انفعال انعكاسى من أثر هذا المنبه كما يحدث من أثر غيره ، فالكلب المدرب قد يجلس استجابة لأمر شفوى بأن « يجلس » ، أما فى الإنسان فالكلام يبرز كإشارة الإشارات ، فعلى حين أن أعصاب الكلب تنفعل بإشارة من الصوت المباشرة « اجلس ! » ، فإن الانفعال يختلف عنه فى الرجل الكامل التنبه ، فالإنسان حين يطلب إليه أن يجلس ، فإن المنبه الذى يصك محلل سمعه لا يعطى الإشارة للاستجابة المباشرة من أعصابه لوضع جسمه فى وضع الجلوس ، وإنما هى إشارة لإحداث انعكاس عام الحقيقة — وهو فى هذه الحالة معنى عام عن « الجلوس » أو « ما يعنيه الجلوس » — وهذا المعنى العام للجلوس هو الذى يعطى الإشارة للأعصاب لتفعل وتضع جسمه فى وضع الجلوس ، وعلى ذلك فإن كلمة « اجلس » ، أو أية عبارة أخرى ذات معنى تعكس معنى عاما من الحقيقة تختفى وراءه سلسلة أو نظام من المؤثرات المباشرة

من جانب الأشياء أو الظواهر في العالم الخارجي . وعن طريق هذه المؤثرات يوائم الإنسان نفسه لبيئته الدائبة التغير .

ولأن تفسير « بافلوف » لعمليات العقل الإنساني تفسير فسيولوجي بحت ، ومن ثم يميل لأن يكون آلياً ، كانت هناك مناقشات حامية بين النظريين السوفييت ابتدأت بمؤتمر « بافلوف » عام ١٩٥٠ ، عما إذا كانت العملية العقلية تتحقق كلها من النشاط العصبي العالي ، أو أن هناك مادة صحيحة في علم النفس تتجاوز علم التشريح البحت ، وتوجد الآن مدرستان من مدارس الفكر تتصارعان حول هذا الموضوع ، فالذين يقولون إن النشاط العصبي العالي والوعي الذاتي جانبان من جوانب العملية البيولوجية ، يتهمهم الجانب الآخر بالمادية المتعصبة ، وأما المدرسة الثانية فتنظر إلى النشاط العصبي والنشاط العقلي على أنهما عمليتان متباينتان وإن كانتا متداخلتين غير منفصلتين ، فالوعي هو الانعكاس الذاتي للعالم الموضوعي في عقل الإنسان بأسلوب وجود يعلو على كل وجود مادي آخر ، ولكنه يظل ثمرة أعضاء مادية ، وهذه المدرسة يتهمها خصومها بأنها تلتزم وضعاً لا بد أن يؤدي إلى التسليم بالحركة غير المادية ، وبأن هناك «طبيعة روحية سفلى » أو « روحاً » لتعليل هذه الحركة ، وهكذا يظل السؤال بغير جواب ، وهكذا نجد أن الماركسيين السوفييت متفقون على أن النشاط العقلي في الإنسان يرتفع في نوعه عن النشاط العقلي في الحيوان ، لكنهم لا يتفقون على تفسير علاقة هذا الارتفاع بالنشاط البيولوجي والعصبي في الكائن الحي الإنساني .

ولما كان من رأي « بافلوف » أن جهاز الإشارة الثاني ليس أساس فكر الإنسان فحسب ، بل هو منظم نشاطه الواعي الهادف ، فالإنسان إذن محكوم حكماً تاماً بغرائزه ، وبالانفعالات العكسية المكيفة وباللغة ، وعلى هذا النحو

ليس له مبدأ الاختيار المطلق ، وليست له إرادة حرة بالمعنى التقليدى ، ومع ذلك فالماركسيون لا ينقطع لهم حديث عن حرية الإنسان — تحرره من الاستغلال وغير ذلك ، فما الذى يقصدونه بالحرية ؟ .

حرية الإنسان :

الحرية فى نظر الماركسيين ، كما هى فى رأى «هيجل» ، « تقدير الحاجة» ، فيقول « إنجلز » فى ذلك :

« إن الحرية لا تتمثل فى حلم الاستقلال عن القوانين الطبيعية ، بل فى معرفة هذه القوانين ، وفى احتمال أن يؤدى ذلك إلى أن نجعلها تعمل بانتظام إلى غايات معلومة ... فحرية الإرادة إذن لا تعنى إلا القدرة على وضع قرارات بعد معرفة صحيحة للموضوع ، وعلى ذلك فالإنسان يكون أكثر حرية فى حكمه بالنسبة لمسألة معينة كلما كانت حاجته أكبر ، وهذا محتوى الحكم الصحيح ، أما الشك القائم على الجهل ، والذى يبدو معه إجراء اختيار إجبارى بين القرارات المحتملة المختلفة المتصارعة ، فيدل على أن الاختيار ليس حراً ، وأنه موجه من الشىء الذى يجب التحكم فيه ؛ فالحرية إذن تتمثل فى التحكم فى أنفسنا وفى الطبيعة الخارجية التى تقوم على معرفة الحاجة الطبيعية » .

ولقد ترك لنا « بليخانوف» الذى كان يعتبره « لينين » ، بالرغم من ميوله

لحزب الأقلية ، أحسن النظريين فى الحركة الماركسية كلها ، ترك لنا تعليقا مفصلا عن معنى الحرية الذى التزمه « ماركس » و « إنجلز » ، وهو ينظر إلى تعريفهما للحرية على أنه كشف عبقرى فى الفكر الفلسفى ، لكنه كشف لا يمكن أن يفهمه إلا الذين تخلصوا من المعنى المزدوج للقوتين « الروحية » و « المادية » المتلازمتين فى الإنسان ، والذين يدركون أن هناك رابطة غيبية بين الشىء الذى يقع عليه الاختيار والذات التى تختار ، ومن هذه الرابطة يستخلص « بليخانوف » أن فى وعى الإنسان تنطبق الحاجة والحرية ، فإذا وصل الإنسان إلى إدراك ذلك فمعرفة الإنسان بنقص « حرية إرادته » لا يظهر على أنه نقص فى حريته ، بل مجرد إيمان بالاستحالة الذاتية والموضوعية للتصرف بطريقة تختلف عن الطريقة التى يتصرف بها الإنسان ، وحين تبدو تصرفات الإنسان على أنها أحب التصرفات الممكنة ، تصبح الحاجة مطابقة عن وعى للحرية ، وتصبح الحرية مطابقة للحاجة ، والإنسان لا يرى أنه غير حر إلا إذا عجز عن أن يخل بالمطابقة بين الحرية والحاجة ، وعن الإحساس بمقاومة الحاجة ، على أن نفس نقص الحرية هذا ، هو فى نفس الوقت أكمل مظاهرها .

ويعتقد « بليخانوف » أن التاريخ قد أوضح أن أولئك الغارقين فى النظريات التى ترى أن السلوك الإنسانى تحكمه الحاجة حكما تاماً هم أكثر الناس نشاطاً فى الحياة العملية ، ويكفى النظر إلى أى نبى من الأنبياء وأتباعه ، وإلى « نابليون » الذى اعتبر نفسه مبعوث القدر المحتوم ، وإلى « كلفن » ، وإلى غيرهم ، فبدلا من أن تكون المذاهب الجبرية عقبة فى طريق النشاط ، أثبتت أنها أساس سليم سيكولوجى للعمل النشيط فى سير التاريخ ، ويصدق هذا أيضاً على مفهوم الحرية عند « ماركس » : ولأن المادية التاريخية تتنبأ بأن الرأسمالية ، كالإقطاع

من قبلها ، لابد أن تخلى مكانها فى الوقت المناسب للاشتراكية ، فإن ذلك لا يضع عقبة سيكولوجية فى طريق المشاركة الاختيارية الواعية فى العملية ، ونفس العكس صحيح ، فالشيوعيون يعتبرون أنفسهم أداة الحاجة أو الضرورة التاريخية ، ويضعون أنفسهم فى خدمتها « بملء حريتهم ». وبحكم مكانهم فى التاريخ وبحكم تعليمهم وأخلاقهم وغير ذلك من جوانب حياتهم التى تكيفها الطريقة الاقتصادية فى الإنتاج لا يستطيعون إلا أن يفعلوا ذلك ، وهم يعتبرون نقص الإرادة معادلاً للعجز الكامل عن التعلل .

وهذا المفهوم عن الحرية يؤدى إلى التحرر من القيد الأخلاقى الذى يقلل من طاقة أولئك الذين لا يزالون يتورطون فى تزاوج الجسم والروح ، والذين ، بسبب عجزهم عن التغلب على التفرقة بين المثل والأفعال ، لا ينتمون إلى أنفسهم ، فحياتهم وتعذيب عقولهم إنما هو جزية يدفعونها للحاجة الخارجية التى تقف فى طريقهم وطريق رغباتهم ، ولكن ما أن يتخلص الفرد من نير هذا القيد المؤلم المهين حتى يولد من جديد ليعيش حياة أكمل ، وتصبح تصرفاته الحرة ، التعبير الواعى الحر عن الحاجة .

وهذا النشاط الحر للفرد التاريخى يمثل حلقة ضرورية فى سلسلة الأحداث الضرورية ، وإلى أن يصبح الفرد واعياً بهذه الحقيقة يصبح صادق العزم فى تصرفاته على إحداث مالا بد منه ، ويرى « بليخانوف » كذلك أنه إذا كان بعض الأفراد يعجزون ، بسبب ضعفهم ، عن القيام بنصيبهم فى إحداث ماهو ضرورى ، فقد يأخذ آخرون مكانهم ، ويقومون — مدفوعين بعدائهم لسابقيهم — بما تقتضيه الضرورة .

إن معرفة طبيعة الحرية الصحيحة هى التى تحقق الحرية للإنسان ، إن الحاجة ليست عمياء إلا إذا كانت غير مفهومة ، والإنسان مظلوم

من الطبيعة ومن قوانين الطبيعة ، فبالبحث العلمى الذى يكشف عن قوانين الطبيعة يستطيع الإنسان أن يغير نفسه ودنياه ، ومن ثم يبدأ فى السيطرة على الطبيعة بدلا من أن تسيطر عليه الطبيعة ، وعند هذا الحد « يحرر » نفسه من القوى الطبيعية ؛ لأن الإنسان أرفع ثمار الطبيعة ، وعليه من ثم أن يحكم الطبيعة بعملياته العقلية الرفيعة .

على أن المعرفة وحدها لا تكفى ، فهناك قوة أخرى تظلم الإنسان وتحد من حريته ، فالإنسان مظلوم من غيره من الناس بسبب العلاقات بين الطبقات الاجتماعية . وبالقضاء على الطبقات يستطيع الإنسان أن يحصل على حرية « الروح » التى ينكرها عليه النظام الاقتصادى الحاضر .

«وهناك طريق واحد لكسر مقاومة تلك الطبقات، هو أن نجد فى نفس المجتمع الذى يحيط بنا ، القوى التى تستطيع بحكم وضعها الاجتماعى ، بل والتى يجب أن تكون القوة القادرة على أن تهدم القديم وتبنى الجديد ، وذلك عن طريق تنوير هذه القوى وتنظيمها للكفاح ....

« والمادية الفلسفية الماركسية هى وحدها التى بينت للبروليتاريا طريق الخروج من الاستعباد الروحى الذى تتردى فيه كل الطبقات المظلومة إلى اليوم» .

وكما أن « جوهر » الإنسان يتطور ، كذلك حريته ، والاتجاهات العامة للتاريخ ترتفع فوق آثار الأحداث التاريخية ، بل وفوق تعاون أفراد

بذاتهم أو عدم تعاونهم ؛ لأن هذه الاتجاهات إنما تحددها قوة نشاط الطبقات وما يستتبعه ذلك من كفاح ناشيء عن العلاقات الاقتصادية ، فإذا كان ذلك صحيحاً فإنه يحق لنا أن نسأل : ما هى أهمية الفرد وماهو دوره فى التاريخ ؟ .

دور الفرد فى التاريخ :

يبدو أن أهمية الفرد فى العملية التاريخية معروضة بشكل غامض فى الكتابات الماركيسة ، فأحياناً يشـــير « ماركس » و « إنجلز » إلى بعض الأفراد والجماعات على أنهم « رجال عظماء ، صنعوا بنفوذهم تاريخ عصرهم » ، ومن ناحيـة أخرى تبدو فى الكتابات عبارات كثيرة تقلل من أهمية الفرد فى التاريخ . وأولئك الذين يعتبرهم الناس شخصيات عظيمة ممتـازة ينظر إليهم « ماركس » فى الغالب كرجال ضعفـاء جديرين بالسخرية ، فالفرد لا نفوذ له ، وعلى الرغم من أن الإنسان هو الذى ينسج نسيج التاريخ ، فإنه لا يصنع « النسيج كله » ، والإنسان لا يصنع التاريخ من ظروف اختارها بنفسه ، وإنما من ظروف يجد نفسه فيها ، فالثورات ليست عمل أفراد بذواتهم ، ولـكنها مظاهر وقتية وضرورية لحاجات اجتماعية قومية ، ونجاحها أو فشلها لا يعزى إلى بطولة من اشتركوا فيها أو إلى خيانتهم .

وهذا الغموض حول الدور الذى يلعبه الفرد يجعل من الصعب الوصول إلى نتيجة واضحة عن موقف « ماركس » و « إنجلز » فى هذا الصدد ، على أن من الواضح أنه لا يوجد فرد واحد له من الأهمية ما يمكنه من أن يقف بنجاح فى وجه ظروف نشأت عن الأسلوب

السائد فى الإنتاج ، أو أن يغير السير العام للتاريخ ، فالمشكلات تقوم والأبطال الذين يفترض فيهم القدرة على حل المشكلات لا يظهرون إلا إذا اقتضت ظروف التاريخ ذلك ، فالإنسان يظل يقدر ، وأسلوب الإنتاج هو وحده الذى يدبر .

على أن للفرد بعض الأهمية ، فالعقليات البارزة والشخصيات الهامة ، كالأحداث التاريخية تستطيع أن تعجل أو تؤخر سير التاريخ . صحيح أن مدى النفوذ الشخصى إنما تحدده مواهب الفرد ، لكن الفرد يستطيع أن يكشف عن مواهبه حين يشغل فى المجتمع مركزاً يتطلب مواهبه تلك ، وهذا الطلب ليس حدثاً تاريخياً كله ، ودور الأفراد إنما يحدده شكل تنظيم المجتمع ، كما أن ممارسة النفوذ الاجتماعى تفتح الباب للحدث التاريخى ، ومع ذلك فالأحداث التاريخية شىء نسبى ، ولا تظهر إلا عند نقطة تقاطع العمليات التى لا مفر منها :

> «والعظيم عظيم ، لا لأن صفاته الشخصية تكسب الأحداث التاريخية العظيمة ملامح فردية ، وإنما لأنه يملك الصفات التى تجعله قادراً على خدمة الحاجات الاجتماعية الكبيرة فى زمانه ، تلك الحاجات التى تنشأ نتيجة أسباب عامة وخاصة » .

إن كل عصر بحاجة إلى أبطاله وزعمائه ، « فإذا لم يجدهم صنعهم » ، وليس هناك فرد يمكن الاستغناء عنه إلى الأبد ، أما ظهور العظماء فى بعض البلاد فى لحظة بذاتها فهذا محض الصدفة ، « اقض عليهم يظهر بديلون لهم » ، فلو أن « نابليون » قتل فى معركة مبكرة ، أو أن « هتلر » ظل لاصق إعلانات ، لظهرت شخصيات أخرى مثلهما ،

هذا ما أثبته التاريخ نفسه كما يقول « ماركس » ، وكلما تطلبت ظروف المجتمع زعيماً من نوع خاص ، كان هناك دائماً من يفى بهذه الحاجة .

وعلى الرغم من أن الفعل التاريخى هو ، إلى حد ما ، نتيجة رغبات وإرادة إنسانية ؛ لأن رغبات الناس هى الأسباب المباشرة لتصرفاتهم ، على الرغم من ذلك فإن الحدث التاريخى الحقيقى قلما ينتهى إلى ما تريد وتشتهى الشخصيات التاريخية ؛ لأن التاريخ بصراعاته الكثيرة بين الإرادات الفردية والعوامل الفردية يصل إلى نتيجة تماثل الطبيعة فى تفاعلها مع أسباب الصدفة ، ففى الوقت الذى تكون الأحداث على السطح مسيطرة طاغية ، يكون التاريخ محكوماً بتلك القوانين الداخلية الخفية التى اكتشفها « ماركس » و « إنجلز » تماماً ، كما تكون الطبيعة محكومة بالقوانين الجدلية .

ومن ثم يكون دور الفرد فى تشكيل مصير الإنسان دوراً تافه الشأن ، وعملية نسج التاريخ فى كل حقبة تاريخية ليست وقفاً على أفراد عظماء ، وإنما على الطبقات وصراعاتها ، أما الموهوبون فلا يستطيعون أن يغيروا إلا الملامح الفردية من الأحداث ، لا الاتجاه العام ؛ لأنهم هم أنفسهم من صنع هذا الاتجاه .

ومن هذه المعانى الفلسفية للإنسان وعالمه ، يصل الماركسيون إلى عدة نتائج أخلاقية مثيرة للاهتمام .

الفصل الخامس

الأخلاق عند « ماركس »

القيم النهائية : الاقتصاد الماركسى ونظرية القيمة فى العمل :

إذا كان الأمر كما رأينا من أن « ماركس » كان يعتبر الاقتصاد على أنه العامل الحاسم النهائى فى التاريخ – ومن ثم فى طبيعة البشر – فالقيمة النهائية للإنسان فى حياته إذن هى العمل الذى عن طريقه تتحول طبيعة الإنسان وتكتمل ، وهكذا يبدو أن عمل الإنسان هو السبب الأساسى القوى فى سعادته ، ويرى « ماركس » أن كل قيم الحياة الأخرى تعتمد فى تحليلها الأخير على عامل الإنتاج فى عمل الإنسان ، وعلاقته بالعوامل الأخرى ، أى أنها تعتمد على الأسلوب السائد للإنتاج ، ومن ثم فإن هذه القيم الأخرى ، خلقية كانت أو دينية أو جمالية ، إنما تنبع من علاقة الإنسان بعمله وتتكيف بها .

ولقد ثبت علمياً أن نظرية « ماركس » فى الاقتصاد نظرية خاطئة ، أثبت خطأها غالبية رجال الاقتصاد خارج الفلك الماركسى ، وعلى الرغم من ذلك فإن نظريته لا تزال تمارس نفوذاً قوياً على الناس ، ومن ثم على التاريخ ، ولهذا السبب كانت معرفة مبادئها الأساسية ضرورية للباحثين فى موضوع الشيوعية ، أو لسبب آخر هو ما قاله « هارولد لاسكى » العالم السياسى الأشهر من أن الخطأ المشهور تجب دراسته وبحثه ؛ لأن هذه الدراسة وهذا البحث يؤديان دائما إلى فهم أفضل لحقيقة حاجات البشر .

ذكر « لينين » أن « ماركس » استنبط نظرياته الأيديولوجية فى الأصل من ثلاثة مصادر : الفلسفة الألمانية ، والنظرية الاجتماعية الفرنسية ، والمدرسة

البريطانية فى النظرية الاقتصادية ، فالاقتصاديون البريطانيون — ممثلين فى «آدم» سميث » و « ديفيد ريكاردو » — اتخذوا لأنفسهم نظرية القيمة التى وضعها « جون لوك » ، وكان « لوك » يدافع عن الملكية الخاصة على أساس أن للإنسان الحق فى أن يمتلك ما حصل على قيمته بجهد عمله ، واستنبط الاقتصاديون الكلاسيكيون أن قيمة السلعة تعتمد بعض الشيء على كمية العمل النسبية التى يتطلبها إنتاج السلعة ، وتلقف « ماركس » هذا الاستنباط واستخدمه نقطة بدء لنظريته الاقتصادية ، التى أدت مبادئها إلى نتائج لم يكن يحلم بها الاقتصاديون البريطانيون .

« فماركس » يرى أن عالم الرأسمالية يدور حول إنتاج السلع ، وأن هذه السلع تنتج لأن هناك حاجة إليها ، وأن هناك حاجة إليها لأنها نافعة للناس ، فهى إذن لها نوع من القيمة أسماه «ماركس» قيمة الاستخدام ، جريا وراء «سميث» و « ريكاردو » ، فالإنتاج الرأسمالى كله يقوم على قيمة الاستخدام ، فالسلعة تنتج لأنها نافعة للناس كلهم أو بعضهم — وإلا ما بيعت . وبين عملية الإنتاج الفعلى وعملية استهلاك الإنسان للسلعة تجرى سلسلة معقدة من التبادل ، فالسلعة ليست لها قيمة استخدام للمستهلك فحسب ، بل لها قيمة تبادل أيضا لأولئك الذين يشتركون فى تسليمها إلى يد المستهلك ، وفى الوقت الذى لا يهتم فيه المستهلك إلا بقيمة الاستخدام ، يهتم الصانع والعامل وتاجر الجملة وتاجر التجزئة بقيمة التبادل ، أى بمقدار السلع الأخرى التى تمكن مبادلتها بالسلعة موضوع البحث ، وهذا ما يعرف فى اللغة الحديثة بكلمة «السعر» ، ويعبر عنه فى صورة النقود ، لكن «ماركس» لا يريد أن يقول إن القيمة ترتبط بالضرورة بسعر السوق الطبيعية ، وما يريد قوله من أمثلته الكثيرة هو أن أية سلعتين تتطلبان نفس القدر من جهد العمل لا بد أن تكون لها قيمة

تبادلى واحدة ، أى نفس الثمن ، الذى يمكن قياسه فى صورة نقود .

ويرى « ماركس » أنه لكى تكون للسلعة قيمة يجب أن يتوافر فيها خاصيتان ، الأولى : أن يكون لها نفع ، أى أن أحداً يريد أن يقتنيها أو يستهلكها ، والثانية : أنها يجب أن توجد عن طريق العمل الاجتماعى الإنسانى . وعلى الرغم من أن السلع جميعاً لا بد أن تتوافر فيها هاتان الصفتان ، إلا أن النفع ليس جوهر القيمة ؛ لأنه بالرغم من أن لكل السلع نفعاً ، فليست لكل السلع النافعة قيمة ، أو بالمعنى الدقيق ليست سلعاً ، والملاحظة الوحيدة التى لا يمانع « ماركس » من التسليم بأنها مشتركة فى السلع جميعاً هى أنها سلع من صنع الإنسان ، فالظروف الجوية مثلا نافعة جداً للإنسان لكن تنقصها القيمة ، ومن ثم فإنها ليست سلعاً لأنها لا تجسم عمل الإنسان ، فعمل الإنسان وحده هو مصدر القيمة .

ولقد عرف الاقتصاديون الكلاسيكيون قيمة السلعة ، وعرفوا أن ثمنها الحقيقى يمكن تحديده بقياس عدد ساعات العمل اللازمة لإنتاجها ، على أن « ماركس» يذكر أن فى النظام الرأسمالى للإنتاج يستطيع صاحب العمل بما لديه من قوة اقتصادية فائقة أن يعقد مع عماله عقوداً لا تقوم على عدد ساعات العمل التى يعملونها ، وعلى ذلك فليس ثمة ضرورة لأن تتطابق الأجور مع قيمة السلعة المصنوعة ؛ والواقع أن ساعات العمل هى ما يساوم صاحب العمل عليها ويدفع الأجر عنها ، ولكنه يساوم ويدفع الأجر عن قوة العمل ، فقيمة قوة العمل ليست قيمة العمل المبذول ، بل فى الواقع هى قيمة متوسط ساعات العمل التى يتطلبها العامل لتمكنه من أن يعول حياته وليقيم أوده ليستمر فى العمل ، وقيمة قوة عمله هى التى تشكل أجره ، فنظام الأجور، فى نظر «ماركس» إذن ، نظام غير عادل من أساسه ، والقيمة الكاملة للعمل لا يمكن الحصول عليها

بهذا النظام ؛ لأن الربح ، كما سنذكر فيما بعد ، يجب أن يأتى من جزء من قيمة السلعة المتحققة من العمل .

« إن الصيحة فى سبيل عدالة الأجور تقوم إذن على خطأ ، وهى أمنية لا يمكن أن تتحقق ، والصراخ فى طلب إعادة التوزيع توزيعاً متساوياً أو حتى عادلاً على أساس نظام الأجور كالصراخ فى طلب الحرية على أساس نظام الرق ! » .

وعلى أساس اعتقاد « ماركس » بأن العمل البشرى وحده هو الذى ينتج القيمة ، فإنه استطاع أن يضع نظريته عن « فائض القيمة » ، ولم تكن هذه النظرية من خالص فكر « ماركس » كما يقول « إنجلز » ، فهى موجودة فى النظرية الاقتصادية الكلاسيكية التى اعترفت بأن القيمة التى يضيفها العمل إلى مواد الإنتاج تعبر عن نفسها فى صورة أجور وربح ، هذ فضلا عن أن الاشتراكيين « المثاليين » يعترفون بعدم عدالة هذا التقسيم ، لكنهم عرضوا حلولا لحة للمشكلة فى شكل مقترحات مؤداها فيها مجرد إصلاح النظام القائم . و « ماركس » وحده هو الذى جعل من نظرية فائض القيمة نظرية لها معنى ، فيقول « إنجلز » فى ذلك : « إن « ماركس » بالنسبة لنظرية فائض القيمة مثل « لافوازييه » بالنسبة لتطور علم الكيمياء » .

والفكرة الأساسية فى نظرية فائض القيمة هى ما يأتى : « إن العوامل الموضوعية للإنتاج — المواد الخام والأرض والمبانى والآلات والأدوات التى يسميها « ماركس » « رأس المال الثابت » — لا تنتج شيئاً ، والإنتاجية الحقيقية إنما تتحقق من إنفاق قدر من قوة العمل يسمى « رأس المال المتغير » ،

على هذه العوامل الموضوعية ، ومن ثم ففى إنتاج أية سلعة ، فإن كل من لايسهم بقوة عمل يدوى أو عقلى لايسهم فى قيمة السلعة ، وعلى ذلك فكل من يحصل على جزء من ثمار الإنتاج دون أن يسهم فى العمل يكون حكمه حكم حشرة طفيلية اجتماعية تسلب العمال جزءاً من عائدهم ، وأولئك الذين لايخرج دورهم فى عملية الإنتاج عن مجرد تقديم رأس المال الثابت أو إقراض النقود أو الأمرين معا ، وأولئك الذين لا يقومون إلا بالسمسرة فى عملية التبادل ، ليسوا مشتركين فى أى جزء من قيمة السلعة المصنوعة ، ومن ثم لاحق لهم عدلا فى أى عائد أو ربح ، فمن رأى « ماركس » إذن أن الربح إنما يحصل عليه بحرمان العمال من القيمة الزائدة للسلعة ، وهى القيمة المتحققة من عملهم » .

وقيمة قوة العمل إنما يحددها مقدار العمل اللازم لصيانتها أو تكرارها ، لكن فائدة قوة العمل هذه لا يحددها إلا الطاقات والتركيب البدنى عند العامل ، ودفع صاحب العمل قيمة قوة عمله اليومى يجعل لصاحب العمل «الحق» فى استخدام قوة العمل طوال اليوم ، فيقول «ماركس» : «إذا حصل العامل مقابل القيمة اليومية لقوة عمله على ثلاثة شلنات وجب عليه أن ينتج يوميا قوة العمل هذه ، وقد يكون فى مقدوره أن يفعل ذلك فى ست ساعات» ، ولكن ذلك لا يمنعه بدنياً من العمل عشر ساعات أو اثنتى عشرة ساعة ، ودفع الرأسمالى القيمة اليومية لقوة العمل يجعله يستطيع أن يطلب إلى العامل أن يعمل اثنتى عشرة ساعة ، وإلى جانب الساعات الست التى يطلب إلى العامل أن يعملها تعويضاً عن أجره ، قد يضطر العامل إلى العمل ست ساعات أخرى ، هى مايصفها « ماركس » بأنها فائض عمل ، وفائض العمل هذا يعبر عن نفسه فى صورة فائض قيمة وفائض إنتاج ، فالعامل حين يعمل اثنتى

عشرة ساعة لاينتج فحسب قيمة الشلنات الثلاثة المطلوبة للتعويض عن أجره ، بل ينتج سلعاً قيمتها ستة شلنات ؛ ولأنه باع قوة عمله للرأسمالى ، فكل القيمة أو السلعة التى ينتجها تخص صاحب العمل ، وبذلك يكون صاحب العمل حـــين يدفع ثلاثة شلنات أجراً للعامل ، إنما يحقق ماقيمته ستة شلنات ، وبتقديم قيمة تتبلور فيها ست ساعات عمل يحصل هو مقابل ذلك على قيمة تتبلور فيها اثنتا عشرة ساعة عمل ، وهذا هو النوع المستمر من الصفقات بين أصحاب رأس المال الثابت وبين بائعى قوة العمل ، والذى يقوم عليه نظام الإنتاج ونظام الأجور فى ظل الرأسمالية ، وفى ظل هذا النظام يظل العامل عاملاً دائماً ، ويظل صاحب العمل هو المستفيد من فائض القيمة دائما ، وعلى هذا النحو لايحصل العامل إلا على مقابل جزء من عمله اليومى ، أما الجزء الباقى أو فائض العمل الذى يدفع عنــه أجر فهو الجزء الذى يشكل المبلغ الذى يتــكون منه فائض القيمة أو الربح .

وفى رأى « ماركس » أن الربح ورأس المال — لأن رأس المال ليس إلا جزءاً من الربح أعيد استثماره فى عملية الإنتاج — يمثلان ثمار استغلال الإنسان للإنسان ؛ لأنهما يستمدان من حرمان العامل من القيمة التى يكسبها بعرقه ، فالإنتاج الرأسمالى ونظام الأجور المنبثق عنــه إذن نظامان غير عادلين فى أساسهما ، والرأسمالية ، فى نظر « المــاركسيين » ، هى فى أصلها سرقة مشروعة(*) ، فالعدالة الاقتصادية ، ومن ثم كل أنواع

(*) ينكر « ماركس » طبعاً أن الربح ينشأ من إقراض المال أو من تأجير الأرض أو من نشاط التاجر الذى يقوم بعملية التبادل ، فإذا كان هذا صحيحاً أدى ذلك إلى أنه كلما زادت نسبة العمل أو رأس المال المتغير إلى رأس المال الثابت فى مشروع ما ، كان فائض القيمة أعلى وكذلك الربح والسعر ، والعكس صحيح =

العدالة الأخرى ، يمكن البدء فى تحقيقها فى المجتمع عندما يتسنى لأولئك الذين ينتجون القيمة الاقتصادية أن يحصلوا من العملية الإنتاجية على عائدات تتناسب مع القيمـة التى أسهموا بها ، وهذا ، فى رأى « ماركس » ، لا يتحقق إلا إذا كان العمال دون غيرهم مالكين لأدوات الإنتاج ، وإلا إذا كانوا هم الذين يخلقون الوسائل الإضافية للتوسع فى الإنتاج ، وهذه طبعاً هى الاشتراكية التى فيها تضع الدولة ـ بصفتها الأمين عن الشعب العامل ـ يدها على الملكية الإنتاجية التى يملكها الشعب كله ، وهى التى تضع نسب توزيع ثمار الإنتاج بحيث تتوفر التسهيلات الإنتاجية اللازمة للتوسع ، وبحيث تشبع الحاجات الاستهلاكية للعاملين بالنسبة لما يسهم به كل عامل من جهد ، وعن هذا النظام تنبثق فى الوقت المناسب عدالة اقتصادية أرفع ، حين تتغير حوافز البشر تغيراً يجعل النـاس يقدمون للمجتمع عصارة ملكاتهم ، ويجدون أقصى كرامتهم وسعادتهم فى أن يحصلوا من المجتمع على ما هم بحاجة إليه .

= لكن ذلك يتناقض ، كما يؤكد « ماركس » ، مع كل التجارب العملية فى عالم الاقتصاد ، وقد أصر « ماركس » على أن التناقض ظاهرى ووعد بحل ، لكن الحل لم يظهر فى حياته ، وإن ظهر بعد وفاته بسنوات كثيرة حين استطاع « إنجلز » أخيراً أن ينشر الجزء الثالث من كتاب « رأس المال » ، ويعتبر الحل الذى قدمه « ماركس » فى الكتاب حلا غير مرض فى نظر إجماع كثير من رجال الاقتصاد ، فقد ذكر « ماركس » أنه ، على الرغم من أن ثمن السلعة فى أية لحظة بذاتها قد لا يكون جملة قيمة العمل وفائض القيمة ، إلا أن ذلك لا يصدق عند بحث جملة أثمان السلع جميعاً ، وعلى ذلك فنظريته عن فائض القيمة بقيت صحيحة عند دراسة الإنتاج الرأسمالى ككل . ولنقد رأى « ماركس » انظر مثلا كتاب « كارل ماركس ونهاية نظامه » تأليف « بوهم بويرك » ، ترجمة « أليس ما كدونالد » (نيويورك ١٨٩٨) وبخاصة الفصل الثالث .

وإذا كانت الرأسمالية أساساً غير عادلة ، فإن استمرارها كفيل بمضاعفة هذا الظلم ، ولقد سارت مضاعفة هذا الظلم تاريخيا فى المراحل الثلاث التالية :

• الأولى ، أن التنافس يتطلب من الرأسمالى أن يجمع رأس المال ، ومعنى ذلك أن عليه أن يجعل قوة العمل القائمة تنتج أكثر باستخدام آلات توفر العمل ، على أن هذه الزيادة فى نسبة رأس المال الثابت إلى رأس المال المتغير تؤدى فى الغالب إلى هبوط فى الأرباح .

• والثانية ، أن التنافس يضطر إلى تركيز رأس المال ، فالضعفاء يقهرون ، ورأسمالى قوى واحد يصرع عدداً من زملائه الرأسماليين ، فالاحتكارات والموثقات وغيرها من القوى المتحدة هى وحدها القادرة على أن تقف وتصمد فى مواجهة أزمات العمل ، وهذه الاحتكارات سرعان ما تتجاوز حدودها القومية وتصبح شعوب العالم جميعاً متورطة فى شباك السوق العالمية .

• والثالثة ، أنه نتيجة لتركيز رأس المال تحدث زيادة مقابلة فى انتشار الفقر والظلم والاستيعاب الاقتصادى والاستغلال بين الناس ، ويضطر إحلال العمال بالآلات إلى أن تنضم أعداد كبيرة من العمال إلى « الجيش الاحتياطى » من المتعطلين ، وفى الوقت نفسه يطلب إلى العمال القائمين بالعمل أن يعملوا ساعات أطول بآلات جديدة للتعويض عن هبوط الأرباح الناشىء عن زيادة استخدام الآلات ، فيشتد غضب الطبقة العاملة من هذه الظروف ، وفى الوقت نفسه يتزايد عددهم ويتحسن تنظيمهم ، ويتم توحيد صفوفهم بفضل طريقة الإنتاج الرأسمالية

نفسها ، وأخيراً يصبح الظلم غير محتمل ، فتقطع الأغلال إرباً ، ويدق ناقوس الرأسمالية ينعيها ، ويتحول المستغلون إلى خاضعين للاستغلال .

على أن الرأسمالية بالرغم من شرورها ، تمثل فى نظر الماركسيين ، تحسناً وتقدماً ضرورياً أفضل من الإقطاع ، بملكيتها الفردية الخاصة التى تقوم على عمل الفرد ، غير أنهـا فى مراحلها المتقدمة لا تعود الرأسمالية مناسـبة للإنسان ، ومن ثم لابد من أن تنهار كما انهار الإقطاع .

غير أن « ماركس » كتب ما كتب فى فترة حرمته من أن يرى كل إمكانيات الرأسمالية ، كانت هناك مرحلة عليا من الرأسمالية — الإمبريالية . لم يعش « ماركس » ليرى كيف تطورت ، ولقد أشار إليها فى الصفحات الأخيرة من مجلده الأول من « رأس المال » ، كما أشار إليها «إنجلز» فى كتابه « الاشتراكية : حلم وعلم » ، لـكنه عجز عن أن يدرك مغزاها فوقع على عاتق «لينين» أن يكمل ما أوجزه «ماركس» من التاريخ ، ولا شك أن هذا التطور النظرى يتمشى مع عقلية كل من « ماركس » و « إنجلز » اللذين نفرا من فـكرة معينة ، هذه الفـكرة هى أن نظرياتهما قد تصبح عقيدة مستقرة ، نظراً إلى ما وقفـا عليه على أنه دليل يسترشد به فى الدراسات المستقبلة .

وفى رأى « لينين » أن الإمبريالية هى أعلى مراحل الرأسمالية وآخرها ، فعلى حين أن الرأسمالية القديمة ، كما عرفها «ماركس» ، كانت أساساً رأسمالية تنافس حر ، فالإمبريالية هى — أساساً — احتـكار ، فليست هناك سيطرة على القوة الاقتصادية فى يد قلة قليلة فحسب ، بل هناك أيضا إدماج أو ائتلاف بين النظام المصرفى والصناعة — رأسمالية تمويل واستبداد مالى — وبنظام

وضع اليد تصبح البنوك هى الإدارة التنفيذية على الصناعات الاحتكارية ، وبالسيطرة على الشركة الأم تسيطر البنوك بدورها على الفروع ، فنظام «وضع اليد» لا يساعد فحسب على زيادة نفوذ الاحتكاريين زيادة ضخمة ، بأن يسمح للشركات الفردية بالسيطرة عن طريق ملكية نسب مئوية قليلة من رأس المال ، بل يمكن كذلك من الالتجاء عمداً إلى تضليل الجمهور ، فمديرو البنك أو الشركة الأم ليسوا مسئولين قانوناً عن تصرفات الفروع « المستقلة » .

زد على ذلك أن فى ظل رأسمالية التمويل لم تعد السلع هى التى تصدر ، بل رأس المال نفسه ، فرأس المال يصدر أولياً إلى الدول المختلفة ؛ لأن الأرباح فيها عالية فى الغالب ، ورأس المال نادر ، وثمن الأرض منخفض نسبياً ، والأجور منخفضة ، والخامات رخيصة ، وهنا تبدأ الاحتكارات والموثقات فى تقسيم العالم فيما بينها ، وبسبب ضخامة نفوذ هذه الاحتكارات فرفاهيتها هى التى ترسم طريق سياسة الدول الكبرى ، ويؤدى ذلك إلى أن ينقسم العالم إلى مناطق واسعة من النفوذ السياسى ، والسيطرة السياسية الفعلية ، فيقول لنا « لينين » : إن فى سنة ١٩٠٠ كان أكثر من ٩٠ ٪ من أفريقيا و ٩٨ ٪ من بولنيزيا و ٦٥ ٪ من آسيا و ١٠٠ ٪ من أستراليا و٢٧ ٪ من نصف الكرة الغربى — فى يد الدول الاستعمارية ، وما بدأ من ائتلاف محبوب فى السوق العالمية تمزق فى خصام وحسد وحقد بين الدول الاستعمارية ، وبدلا من العمل التعاونى بين هذه الدول ، عمدت إلى وضع يدها على الأرض ، وإلى غزو غيرها من الشعوب ، وإلى تدمير الدول المنافسة لها ومصادرة ثرواتها ، وإلى صرف أنظار الجماهير عن أزماتها الداخلية ، وإلى تفريق كلمة العمال والضحك على ذقونهم بشعار « القومية » ، وإلى إضعاف الحركة الثورية ، وأدى هذا التشكيل العقلى بطبيعة الحال إلى قيام الحرب العالمية الأولى ، وإلى إعادة توزيع النفوذ فى العالم .

إن الاحتــكارات والقوة الغاشمة ومحاولة السيطرة بدلا من الحرية ، واستغلال الدول الضعيفة الصغيرة على يد جماعة صغيرة جداً من أغنى دول العالم وأقواها هى الملامح المميزة للإمبريالية ، وهذا ما يجعل « لينين » يصفها بأنها « طفيلية » أو « رأسمالية منهارة » ، وفى هذه المرحلة تميل «البورجوازية» إلى أن تقصر مساهمتها فى الإنتاج على جمع الأسهم والـكوبونات(*)» مع التفويض بالعمليات الإدارية إلى « أرستقراطية عمالية » ، هى فئة قليلة من الطبقة العاملة تقدم لهـا الرشوة فى صورة أجور عالية جداً لتجمد دورها الثورى « كبروليتاريا » دفاعاً عن مصالح « البورجوازية » . على أن الجانب « المنهار » من الرأسمالية لا يمنع نموها السريع اللازم ، وفى مرحلة الإمبريالية تنمو الرأسمالية أسرع مما كانت تنمو فى مراحلها السابقة ، غير أن معدل النمو بين الدول يصبح أكثر تبايناً ، وفى رأسمالية المـــال تستطيع كل دولة ، تحصل على أســواق جديدة ، أن تتقدم على حساب الدول الأخرى التى لا تتاح لها هـــذه الفرص ، وهذا يشدد التنافس ويزيد من تدمير الاستقرار فى توزيع أسواق العالم ، وهنا يؤدى عدم التوفيق بين انتهازية « البورجوازية » وبين المصالح الحيوية لحركة الطبقة العاملة إلى خلق ظروف مناسبة لثورة « البروليتاريا » ، بل الواقع أنه يجعلها شيئاً لابد منه ، ويدق ناقوس فناء الرأسمالية دقاً أعلى فى مرحلة الإمبريالية منه فى الوقت الذى سمع فيه « ماركس » دقات هذا الناقوس .

ولأن الرأسماليــة تمثل ثمرة الأنانية والأثرة والتعصب الاجتماعى والظلم المشروع بالقوانين ، يجب أن يتعلم جمهور « البروليتاريا » كيف يسترشدون بخلق آخر ، خلق يتفق مع مصالحهم العليـا ، ويتفق مع

(*) المقصود بذلك الربح ـ المترجم .

كرامة « الإنسان الجديد » الذى يجب أن يعيش فى العــالم الشيوعى المستقبل ، فماهى إذن مبادىء هذه الأخلاق الجديدة ؟ .

المبادىء الأخلاقية :

يرى الماركسيون أن كل قانون خلقى لا يعدو أن يكون منبثقــاً عن أسلوب الإنتاج الاقتصادى المناسب لزمن أو عصر بذاته ، فالناس يولدون ليجدوا أنفسهم يعيشون فى مجتمع له أسلوب إنتاج معين ، عليهم أن يحصلوا به لأنفسهم ولعائلاتهم على ما يسد حاجات حياتهم المادية ، والحصول على ذلك هو الحافز المتحكم فى نشاطهم ، لأنهم بغيره تتوقف حياتهم ، وطالما أحس النــاس أن الأسلوب السائد للإنتاج يوفر لهم حاجاتهم فإنهم لا يرضون عن هــذا الأسلوب فحسب ، بل يتمسكون بالدفاع عنه ، فالناس دائماً عن ، وعى أو عن غير وعى ، يصنعون قانوناً أخلاقياً هدفه حماية أسلوب الإنتاج القائم ، وأكبر المدافعين عن هذه القوانين الأخلاقية هم أكثر الرابحين منها ، إنهم أولئك الذين يملــكون وسائل الإنتــاج ، ففى قانون الأخلاق يرى هؤلاء الملاك خير طرق الدفاع عن سيطرتهم وتدعيمها ، فالقانون الأخلاقى لــكل فترة تاريخية هو أخلاق طبقة ، نظام أخلاقى غرضه حمــاية وضع الطبقة الحاكمة المستقلة آنذاك ، فالتصور الماركسى لطبيعة كل قانون أخلاقى ووظيفته بإيجاز ، هو أنه يعمل كدفاع وتبرير لأسلوب الإنتاج السائد فى عصره :

« ونحن نؤكد أن كل النظريات الأخلاقية السابقة هى فى تحليلها الأخير . ثمرة المرحلة الاقتصادية التى وصل إليها المجتمع فى حقبة بذاتها ، ولما كان المجتمع قد وصل إلى عداءات طبقية ، فالأخلاق كانت دائماً

أخلاق طبقة ، فهى إما أنها كانت تبرر سيطرة الطبقة الحاكمة ومصالحها ، وإما تمثل تمرد الطبقة المظلومة على هذه السيطرة بمجرد أن تصبح الطبقة المظلومة على قدر من القوة ، كما تمثل المصالح المستقبلة للطبقة المظلومة » .

فأخلاق هذه الطبقة هى ما يستنكره الماركسيون استنكاراً تاماً ، وهم يرفضون أن يسلموا بالمستويات الخلقية على أنها حقائق خالدة ؛ لأنها من خلق نظـام إنتاج اقتصادى مستقل يقوم على الملكية الخاصة ويستخدم سلاحاً للظلم للاحتفاظ بالنظام ولتدعيم سلطان الطبقة المستغلة .

وهم يعتبرون من الحقائق التاريخية أن كل قوانين الأخلاق ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالمعتقدات الدينية ، وبدلا من أن يدرك الناس الأساس الصحيح للمستويات الخلقية — أى الاقتصاد — اعتقد الناس على اختلافهم أن أساس القانون الخلقى هو الدين ، وأن كل القوانين الخلقية منبثقة من « الحقائق » الدينية ، كوجود الله والحياة الآخرة والثواب والعقاب فيها ، أما الماركسيون فقد أدركوا بمعرفتهم الخاصة أن الأساس الصحيح لهذه « الأخلاق البورجوازية » هو المذهب الذى وضعه النظام الاقتصادى القائم على الملكية الخاصة ، ومن ثم فإن الماركسيين يتخلون عن هذه الأخلاق كلها ، وهذه «الأخلاق البورجوازية» الزائفة وحدها هى مايستنكره الماركسيون ، فلا يصح النظر إليهم على أنهم يستنكرون كل الأخلاق ، فقد شرح « لينين » ذلك بقوله :

« على أية صورة نستنكر الأخلاق ؟ ....

« إننا نستنكرها فى الصورة التى تدعو إليها البورجوازية التى استنبطت الأخلاق من أوامر الله .

نحن نقول بطبيعة الحال إننا لا نؤمن بالله ، وإننا
نعرف معرفة وثيقة أن رجال الدين وكبار الملاك
والبورجوازية يتحدثون باسم الله فى متابعتهم لمصالحهم
كمستغلين ...

« نحن نستنكر كل أخلاق منعزلة عن المجتمع
الإنسانى والطبقات ، ونقول إنها غش وخداع
لعقول العاملين والفلاحين ، لصالح الملاك والرأسماليين » .

فإذا كانت « الأخلاق البورجوازية » وحدها هى ما تستنكره الماركسية ، فما هى إذن قوانين الأخلاق التى تقبلها . يجيب عن هذا التساؤل الفيلسوف الماركسى فيلفت النظر إلى أنه لا يعتبر كل المقاييس الخلقية الحالية ثمرة الخرافات الدينية وأسلوب الإنتاج السائد ، وهو يعترف بعلم أخلاق يفترض عدة معايير خلقية ، القليل منها صالح موضوعياً لكل العصور ، على أنه يسلم بأنه من الصعب ، بل من المستحيل إفراد مستوى خلقى يقبله الناس دائماً على أنه صحيح . والماركسيون يعتقدون أن هناك قليلا من هذه المستويات مختلطاً فى مجموعة قوانين الأخلاق التى يحترمها الناس ، لكن هذا القليل يصعب الكشف عنه فى الوقت الحاضر ، غير أن المبادىء الخلقية التى تمثل فى الوقت الحاضر فعلا تلك الرغبات الكامنة فى الناس والمتمثلة فى التخلص من النظام الاجتماعى القائم هى المبادىء التى تحتوى على عنصر البقاء والتحمل ؛ لأن هذه المبادىء مقدر لها البقاء إلى ما بعد النظام الرأسمالى الحاضر ، ومن ثم ، فمهما يكن أمر ما هنالك من حقائق خلقية خالدة ، فإن هذه الحقائق الخلقية الخالدة هى ما يجب أن نتوقع وجودها فى قانون أخلاق البروليتاريا فى الوقت الحاضر .

ومفهوم الأخلاق هـذا ، يمكن فهمه بصورة أسهل إذا تذكرنا أن المذهب الماركسى يرى أن كل حقيقة ليست إلا نسبية . ففى الديناميكية الدائمة فى كل من معتقدات « ماركس » وفلسفته الاجتماعية ، تعتبر النسبية الطريق الذى لا طريق سواه إلى التقدم ، ومع ذلك فالتقدم يكسب ثمار النسبية صفة الدوام والتعميم ، ومن ثم يمكن القول بأن معيار الأخلاق نسبى بالنسبة لفترة بذاتها ، أو لمجتمع تحـكمه طبقة بذاتها ، على أن فى الإنسانية ، وإلى قدر ما ، طريقاً مشتركاً إلى « الخير » ، وهذا ينشأ عن الطبيعة الجدلية ذاتها عند « هيجل » ، فالتركيب ، كما نذكر ، يعلو على الحقيقة التى فى المعنى ونقيضه ، وهو لا يفسده ولا يستبعده بأية حال ، فالحقيقة الأخلاقية والخير فى المجتمعات البدائية والرأسمالية ليست غريبة على المجتمع الصحيح ، وفى المتوالية الجـــدلية للإنسان وبيئته الاقتصادية ، لا يضيع شىء إلا الخطأ وإلا الشر وإلا القبح .

فى كل العلوم ليس هناك علم يملك القليل من هذه الحقائق الثابتة إلا علم الأخلاق ؛ ولأن الأخلاق تحتوى على قليل من الحقـائق الخالدة ، يصعب جداً أن نبرز أى مستوى خلقى يظل صالحاً على مدى الزمن ، فأخـــلاق التقاليد الدينية ، وقوانين الأخلاق الرأسمالية ، ستفنى بفناء هذه النظم ، على حين أن من المسلم به أن الـكثير من الأخلاق البروليتارية قد وجدت طريقها إلى المجتمع الاشـتراكى السائد الآن فى الاتحـاد السوفيتى وغيره من دول الـكتلة الشيوعية ، وأن بعضها سيخلد حتى بعد المرحلة الأخيرة من الشيوعية اللاطبقية الـكاملة ، وأما وقد بلغت قوانين الأخـــلاق الدينية ذروة وجودها فإن أية حقائق خلقية خالدة فيها ، ستوجد فى الغالب فى المعايير الخلقية فى المجتمع الاشتراكى .

ماهو إذن قانون الأخلاق الاشتراكى الحاضر ؟ . وماهو المعيار الذى يحدد الخير الخلقى أو الشر الخلقى فى نشاط الإنسان ؟ . إن الإجابة عن هذين السؤالين توجد فى كتابات « لينين » ، فهو يقول إن حاجات الصراع الطبقى تحدد معايير الأخلاق ، فكل مايرعى العملية الثورية البروليتارية فى صراعها من أجل التحرر الاقتصادى ، وكل مساعدات فى الكفاح من أجل القضاء على بقايا الرأسمالية والإقطاع ، هو خير خلقى ، وكل مايعوق العمل الثورى البروليتارى ، وكل ما يساعد على بقاء الجوانب الرجعية فى المجتمع واستمرارها ، هو شر خلقى ، فالأخلاق خاضعة تماما لصالح الصراع الطبقى :

« إن أخلاقنا خاضعة تماما لصالح الصراع الطبقى البروليتارى . وأخلاقنا مستمدة من مصالح الصراع الطبقى البروليتارى ، ولهذا نقول إنه فى نظرنا ليس هناك شىء اسمه الأخلاق بمعزل عن المجتمع الإنسانى ، وإلا كانت خداعاً . الأخلاق عندنا تخضع لصالح الصراع الطبقى البروليتارى(*)

(*) يقصد بهذه العبارة فى الغالب أن الماركسيين يصبحون مرتبطين بالمبدأ الأخلاقى : « الغاية تبرر الواسطة » . على أن هذا الاستنتاج ينكره الماركسيون ، ومنهم الأستاذ « ميهايلو ماركوفيك » بجامعة بلغراد (خطاب فى جمعية دراسة المادية الجدلية ، وبالرابطة الفلسفية الأمريكية ، ديترويت ، مايو ١٩٦٢ . وعلى الرغم من أنه يعترف بأن فى الماضى القريب ضحيت المبادىء الأخلاقية فى سبيل الأهداف السياسية من جانب الدول الاشتراكية والرأسمالية على السواء فإنه يرفض إخضاع الأخلاق للسياسة من حيث المبدأ والتطبيق . وفى الوقت الذى =

إن صراع البروليتاريا غير مقدور له أن يستمر إلى مالانهاية ، وقد تنجح البروليتاريا فى صراعها الطبقى ، فماذا إذن يكون معيار الأخلاق ؟. فى جوهره، سيكون نفس ماهو الآن . أما السبب فيمكن إدراكه إذا عرفنا المعيار بنفس ماعرفه به « لينين » فيما سبق حين يقول : « كل عمل خير خلقياً إذا كان بطبيعته يؤدى إلى تحسين مادى لبنى البشر ، للتنمية الاقتصادية فى المجتمع ، للحالة التى لابد منها للشيوعية فى المستقبل .

= يسلم فيه بصحة أن الأخلاق ، كتعبير عن كما مصالح طبقة بذاتها ، تتكون بالسياسة . فإنه يرى أن الحزب الشيوعى الذى يدعى الدفاع عن مصالح الإنسانية كلها يجب أن يتبع قيماً أخلاقية فى صراعه السياسى ، ولا يجوز له أن يغفل عن العلاقة الوثيقة بين القيم الأخلاقية للأهداف ، والقيم الأخلاقية للوسائل ، فالأهداف النبيلة لايحققها إلا وسائل نبيلة واستخدام وسائل مهينة صغيرة تقلل من شأن من يتبعونها خلقيا ، ولما كان نشاط الإنسان العملى هو أهم عامل يحدد تطور وعيه ، فمواصلة استخدام وسائل دنيئة من شأنه أن يغير مفهوم الأهداف التى يراد تحقيقها ، وما يتحقق فعلا قد يكون شيئاً مختلفا تماما ، وأقل خلقيا من الفكرة الأساسية .

على أن « ماركوفيك » يقول إن ذلك لايقتضى أن الإغراء الودى يظل الوسيلة الشرعية الوحيدة للتغير السياسى ، أو أن القوة لا يمكن أن يسمح بها من الناحية الأخلاقية ؛ لأن البديل الجيد الوحيد فى الغالب هو استخدام القوة ضد الذين يسيئون إلى الضعفاء والعاجزين ، ومن ثم لابد من وحدة بين الأهداف على الوسائل ، فى حين أن نفس المستويات الأخلاقية يجب أن تستعمل فى الحالين ، ومن هذا المعنى يجب أن نفسر إصرار « لينين » على إخضاع الأخلاق لمصلحة الصراع الطبقى — ويجب أن يقارن هذا التفسير بتفسير « هوارد سلسام » الأخلاق فى « المانيفستو الشيوعى فى العلوم والمجتمع » . ص ٢٢ — ٣٢ .

هذا التحسن المادى والتنمية الاقتصادية يتمثل فى نظر الماركسيين فى صراع الطبقات واستكمال الدولة الاشتراكية ، والنجاح العالمى للاشتراكية الماركسية ستعقبه الشيوعية الصحيحة بدورها ، وهنا تتوقف الصراعات الطبقية ، ولا يعود التحسن المادى لبنى البشر موجوداً عند هذا المستوى ، بل يوجد فى الوعى الاجتماعى الأكبر ، وفى عـــدم استشعار الفرد بأنانية عمله كإسهام فى الحاجة المشتركة ، وهذه هى الأعمال التى يمكن أن تسمى فى ذلك الحين خيراً خلقياً ، ولـكن فى كل مرحلة يظل المعيار الأساسى الأخلاق ـ التحسين المادى والتنمية الاقتصادية ـ ثابتاً لا يتغير ، ولعلنا نفهم ، من ذلك ، السبب الذى يجعـل الماركسيين يشعرون أنه حتى المستويات الأخلاقية الاشتراكية نفسها بصفة عامـة ليست صالحـــــة إلا لفترة الانتقال ، وأن المعايير الأخلاقية اليوم قد لا تـكون صالحة غداً ؛ لأن مايساعد البروليتاريا اليوم قد لايساعدها مستقبلا ، بل قد يقف فى طريقها .

فالماركسية تعرض أخلاقاً نزعت منها كل عناصر القداسة وما يتصل بها من وقار محتوم إنها أخلاق تصورها فى صورة « أخلاق إنسانية » مقدر لها فى كل العصور أن تقضى على الاستغلال فى حياة الإنسان ، وأن تساعد باستمرار فى الرخاء المادى فى حياته فى المجتمع .

موقف الماركسية من الدين :

أوجدت مشكلة الدين صعوبات كثيرة واضطراباً فى صفوف المفسرين لنظريات «ماركس» و«إنجلز» ، يستوى فى ذلك العاطفون عليها والساخطون ، فنحن نسمع أحياناً احتجاجات بأن حرية الدين جزء من التـكتيكات

الشيوعية ، وفى أحيان أخرى يقال إن الإنسان لايكون شيوعياً حقيقياً إلا إذا كان ملحداً ينكر وجود الله ، إلى غير ذلك .

أما عن أصل الدين فليس هناك خلاف حوله داخل معسكر الماركسية ، فالدين ، فى نظر الماركسيين جميعا ، يختلف عن أية ظاهرة أخرى من البناء الاجتماعى ، فهو فى صوره الأولى لم ينبثق عن أساس اقتصادى ، وذلك لحقيقة تاريخية بسيطة هى أن العادات الدينية نشأت سابقة على نظام الملكية الخاصة ، فالديانة البدائية إذن لم تكن نظاماً للدفاع عن السيادة الاقتصادية للطبقة المسيطرة ، وإنما نشأت من الخوف من القوى الطبيعية والجهل بها ، فقد استنتج الإنسان القديم بتحليله الساذج لأحلامه أن قدراته الفكرية لم تكن من نشاطه الجسمى ، وإنما هى من روح مميزة تسكن جسمه وتغادره عند الموت ، فإذا كان هناك بالموت انفصال للروح عن الجسد فلا سبب يدعو إلى إيجاد موت آخر له ، ومن هنا نشأت فكرة الخلود ، وبنفس الطريقة تقريباً نشأت فكرة الآلهة الأولى عن طريق تشخيص قوى الطبيعة ، وبالتدريج أثناء تطور الإنسان فكرياً تخلت الآلهة عن أشكالها المادية ، وحدث أن ذابت فى فكر الإنسان مسألة تعدد الآلهة واستحالت إلى إله واحد مطلق فى ديانات التوحيد .

وكانت العوامل الطبيعية القوية هى العوامل الهامة فى حياة الإنسان البدائى ، فكان يعتمد فى وجوده على سير هذه العوامل الطبيعية على النحو المناسب له . وفى ظل هذه الظروف كان من المناسب له أن يقف من هذه العوامل موقف الخوف والتهيب ، ومن هذا التهيب والخوف نشأت رغبة استعطاف هذه العوامل والسيطرة عليها ، وإزاء هذه الغاية ، بدأ

الإنسان البدائى يعتقد أن هذه العوامل من عمل الآلهة ، فالنار والبرق إذن من صنع آلهة غاضبة ، والمطر من صنع آلهة تعطف على الإنسان وتقدم له الرطوبة التى تحتاج إليها محاصيله ، فإذا غضبت هـذه الآلهة نفسها اكتسحت بالفيضان حياة الناس وممتلكاتهم .

وكانت المتوالية التالية فى تفكير الإنسان تتمثل فى أن يدرك أو يأمل فى أنه إذا كانت عوامل الطبيعـة من خلق الآلهة ، فلعله من الممكن أن يسيطر عليها أو يتحكم فيها إلى حد ما ، وفى هـذا الأمل يوجد أصل العبادة والتضحية للكائنات السماوية . كان تجسيد مختلف العوامل الطبيعية هو سبب تعدد الآلهة ، ثم نقح ذلك فيما بعد فى حالات كثيرة إلى عبادة إله واحد فى الثقافات الأكثر تقدماً .

وبمولد الملكية الخاصة ظهرت وظيفة جديدة للدين ، ذلك أنه لم تعد الحاجة إليه مقصورة على أن توفر للناس طريقة سيكولوجية فعالة — حتى ولو لم تكن فعالة موضوعياً — لمعالجة عوامل الطبيعة ، فإن مقدم الملكية الخاصة صحبه الاستغلال الاجتماعى ، وأدى مقدم الاستغلال الناشىء عن الملكية الخاصة إلى ضرورة خلق نظام اجتماعى شامل يدخل فيه الدين ، لحماية وخدمة الطبقة الحاكمة المستغلة ، فأصبح الدين عندئذ الدرع السيكولوجى للطبقات المظلومة ضد المآسى والمخاوف الجديدة التى تخلقها القوى الاقتصادية والاجتماعية ، وهذه هى الوظيفة الحاضرة المميزة للدين :

« لن يمضى وقت طويل حتى تبدأ القـوى
الاجتماعية ، إلى جانب قوى الطبيعة ، فى أن تنشط ،

قـوى تـكشف عن نفسها للإنسان فى صورة خارجية عنه أيضاً ، لايمكن توضيحها فى أول الأمر ، تسيطر عليه بنفس الضرورة الواضحة التى تسيطر بها عليه عوامل الطبيعة ...

« فأعمق جذور الدين هى تلك الحالة من الغبن الاجتماعى الواقع على الجماهير العاملة وعجزها الظاهر عن مواجهة قوى الرأسمالية العمياء ، التى توقع فى كل يوم وفى كل ساعة أشد أنواع العذاب والوحشية ، عذاباً أعنف ألف مرة مما توقعه الأحداث الغيبية كالحروب والزلازل وغيرها . لقد خلق الخوف الآلهة ؛ خلقها الخوف من قوة رأس المال العمياء — وهى عمياء ؛ لأنها لايمكن أن تتنبأ بها جماهير الشعب — إنها قوة تهدد ، فى كل خطوة فى حياة البروليتاريا والمالك الصغير ؛ تهدد بأن توقع ، بل وتوقع فعلا ، خراباً عارضاً غير متوقع ، ودماراً ، واستجداء ، وعهراً ، وموتاً من الجوع ... هذا هو جذر الدين الحديث الذى يجب أن يذكره الماركسيون أولا وقبل كل شىء ، إذا شاءوا ألا يظلوا أطفالا فى مدرسة المادية » .

فالدين ، فى نظر الماركسيين ، نشأ كوسيلة عامرة بالخرافة للتغلب على آثار عوامل الطبيعة ، وهو لا يزال مسكنا يسكن خوفاً مماثلاً من عمل القوى الاجتماعية والاقتصادية ، على أن الإنسان الحديث لم يعد يقلق كثيرا لفعل العوامل الطبيعية ؛ لأن العلم وذكاء الإنسان قد وفرا له الحماية الـكافية من دمار الطبيعة العادى ، ولم يعد الإنسان يواجـه الآن

عوامل لا يستطيع التغلب عليها ، إلا العوامل الاقتصادية ، وطالما ظلت هذه العوامل خفية لا يمكن التنبؤ بها — كالعوامل فى ظل الرأسمالية — ظل الدين يزود الإنسان بتفسير للمآسى التى تحل بالإنسان نتيجة لهذه العوامل وظل عوناً سيكولوجياً يعينه على أن يتحمل ظلم الاستغلال الاقتصادى والسياسى والخلقى ، فالدين يساعد على كسر حدة الغضب الذى يوجد طبيعياً بين الطبقات المتعارضة فى المجتمع ، والدين يعلم الفقراء مزايا الفقر ، ويعلم الأغنياء ضرورة تقديم الصدقات التى تبرر استغلالهم ووجودهم المتطفل .

فالدين إذن — فى نظر الماركسيين — يبرر أسلوب الإنتاج الاقتصادى الحاضر ويكسبه صفة الدوام، وهو الذى يساعد على استمرار استغلال الجماهير، فالدين ، من ثم ، « أفيون الشعوب » ، الذى يخدر عقول الناس ، فيمنعها من معرفة الحياة والكون المادى معرفة علمية ؛ أى يمنعها من معرفتها كما هى فى الواقع .

والدين — عندهم — نوع من الخمر الروحى يغرق فيه عبيد رأس المال صورتهم الإنسانية ، وطلبهم على حياة تليق بالإنسان .

والدين — فى نظرهم — يعلم أولئك الذين يعملون ويعيشون فى فاقة أن يكونوا خانعين صابرين وهم فى الحياة الدنيا ، وأن يلتمسوا الراحة والعزاء فى ثواب الآخرة .

ومادام الدين فى نظر الماركسيين رد فعل طبيعياً فى الإنسان ناشئاً عن استغلال الطبقة النافعة ، فإنه من المتوقع أن يستمر وجود

الدين فى المجتمع طالما وجـد الاستغلال ، فطالما كان الإنسان ضحية الاستغلال ، كان بحاجة إلى الدين كأثر مسكن ، فإذا لم توجـد السعادة فى هذه الحياة الدنيا ، فلا مانع من أن يعيش الإنسان على أمل أن يجدها فى الحياة الآخرة . ومادام الاستغلال يستمر لأن الرأسماليـة تستمر ، ففى الدين استهواء للإنسان إلى أن يتغير أسلوب الإنتاج الذى يربى الظلم ، ويحل محـله شكل أعلى من أشكال المجتمع . وحتى فى فترة الانتقال ، الاشتراكية ، ستظل أنقاض الانفعالات الانعكاسية الدينية بين بعض العاملين ، وهـذا هو المتوقع ؛ لأن بقايا الرأسمالية ونهجها النفعى للحياة ستبقى كذلك ، وإلى أن تزال هذه الأنقاض على يد التنمية الاقتصادية العلمية ، يجب أن يتذرع الإنسان بالصبر والاحتمال ، وأن يحترم « حرية الضمير » ، فإذا ماجاءت الشيوعية الـكاملة بات من المحقق العمل على فناء الدين :

« حين يحرر المجتمع نفسه بالاستيلاء على كل وسائل الإنتاج واستخدامها على أساس مخطط ؛ حين يحرر المجتمع نفسه وأعضاءه من العبودية التى تفرضها عليهم الآن وسائل الإنتاج التى أنتجوها بأنفسهم ، والتى تواجههم كقوى غيبية لا سبيل إلى مقاومتها ؛ حين لا يعود الإنسان يملك أن يقـدر فقط ، بل يملك كذلك أن يدبر ، حينئـذ فقط تختفى العوامل الغيبية الأخيرة التى تنعكس فى الدين ، وتختفى معها أيضاً صورة الدين نفسه ، لسبب بسيط ، هو أنه لن يبقى شىء لينعكس » .

ومشكلة القضاء على الدين لاتحتل مكاناً كبيراً من الأهمية فى نظر

الماركسيين ، فيحذر « لينين » دائماً من أن مسألة الدين يجب ألا يزج بها إلى المقدمة ؛ لأن مكانها ليس هناك ، فالمعتقدات الدينية تفقد بسرعة كل معناها السياسى ، ولم تعد تحتل إلا مكاناً من المرتبة الثالثة ، وقد أصبحت الآن من سقط المتاع فى طريق التنمية الاقتصادية . وكل محاولة لتحريم الدين فى المجتمع الاشتراكى أو إعلان حرب صريحة عليه لن يكون — كما قال « إنجلز » من قبل — إلا تكراراً لغباء « بسمارك » فى صراعه مع الكنيسة فإن صراع « بسمارك » هذا دعم أنصار الكنيسة الكاثوليكية ، وأضر بعمل الثقافة الحقيقية بأن سحب الصراع الدينى إلى مقدمة المسرح بدلا من أن يجر الصراع السياسى ، وهكذا صرف أنظار بعض أنصار الطبقة العاملة عن الصراع الثوري إلى صراع البورجوازية ضد الكنيسة ، ولن يكرر الحزب الشيوعى هذا الغباء والسخف .

وبدلا من ذلك فإن على حزب العمال أن يعمل فى أناة وصبر فى عمليات تنظيم البروليتاريا وتعليمهم ، الذى يؤدى إلى موت الدين ، وألا يندفعوا فى حرب سياسية ضد الدين .

على أن « لينين » قد حذر من أنه حتى هذه السياسة قد مسخها البعض إلى صورة من « الانتهازية » ، فى تحمسهم لأن ينالوا الحظوة عند العمال المتدينين لشدهم إلى حظيرة الحزب ، فضلوا أن يحايدوا الإلحاد ، لئلا تفزع إلحادية الشيوعية أولئك العمال ، فذكر هؤلاء الانتهازيون أن الحزب الشيوعى يعتبر الدين مسألة شخصية ، وأن الحزب وأعضاءه ليس عليهم أن يتقبلوا الإلحاد إلا إذا ناسبهم ، ويقول « لينين » إن هذا غير صحيح ، أما الصحيح فهو أن الدولة الاشتراكية يجب ألا تقف موقفاً محدداً نهائياً إزاء الدين ؛ بل عليها أن تظل محايدة تماماً ، أما

أعضاء الحزب الشيوعى فيجب أن يكونوا ملحدين موثوقا بإلحادهم إذا أرادوا ألا يجعلوا من الماركسية سخفاً وهراء . وهذا هو التفسير الصحيح لتعاليم « ماركس » و « إنجلز » ، وقد يبدو ذلك المفسرين السطحيين الماركسية مناقضاً لها أو مجرد تذبذب ، لكنه فى نظر الماركسيين الجادين موقف نحو الدين يمثل تماسكا عميقا لاينفصل عن المبادىء الفلسفية الماركسية ، ونحن ننقل ما يقوله « لينين » بنفسه :

« لقد نبه « إنجلز » الديموقراطيين الاشتراكيين قصداً إلى أن يعتبروا الدين مسألة شخصية بالنسبة للدولة لا بالنسبة لأنفسهم ، ولا بالنسبة للماركسية ، ولا بالنسبة لحزب العمال . . . . . أما أولئك الذين اتجهوا إلى الماركسية اتجاهاً مفاجئاً ، والذين لايمكنهم أن يفهموا أو لايريدون أن يفهموا ، فهذا لا يعنى ، فى نظرهم ، إلا مجموعة من التناقضات أو الذبذبات الماركسية لا معنى لها ، وليس إلا خليطاً من الإلحاد « الصريح » و « ترضيات » للدين ، وذبذبة « لامبدأ لها » بين حرب ثورية على الله وبين رغبة رعديدة « لاسترضاء » العمال المتدينين ، خوفا من أن يفزعوا . . . إلخ . . .

« لكن كل من يستطيع أن يتفهم الماركسية تفهما جيدا ، وأن يفكر فى مبادئها الفلسفية ، وفى تجربة الديموقراطية الاشتراكية الدولية ، يرى على

الفور أن التكتيكات الماركيسة تجاه الدين صريحة غاية الصراحة ، وأن « ماركس » و « إنجلز » قد أعملا الفكر فيها إعمالاً دقيقاً ، وأن مايزعم هواة الفنون أو الجهلاء أنه تذبذب ، ليس إلا نتيجة مباشرة حتمية للمادية الجدلية ، ومن الخطأ البالغ ، الظن بأن هذا الاعتدال الظاهر من الماركسية تجاه الدين يرجع إلى الاعتبارات التكتيكية المزعومة ، أو إلى الرغبة فى « عدم إفزاع أحد » وإلى غير ذلك ، وإنما على العكس فى هذه المسألة أيضاً ، فالخط السياسى فى الماركسية يرتبط ارتباطاً لا ينفصل بالمبادىء الفلسفية » .

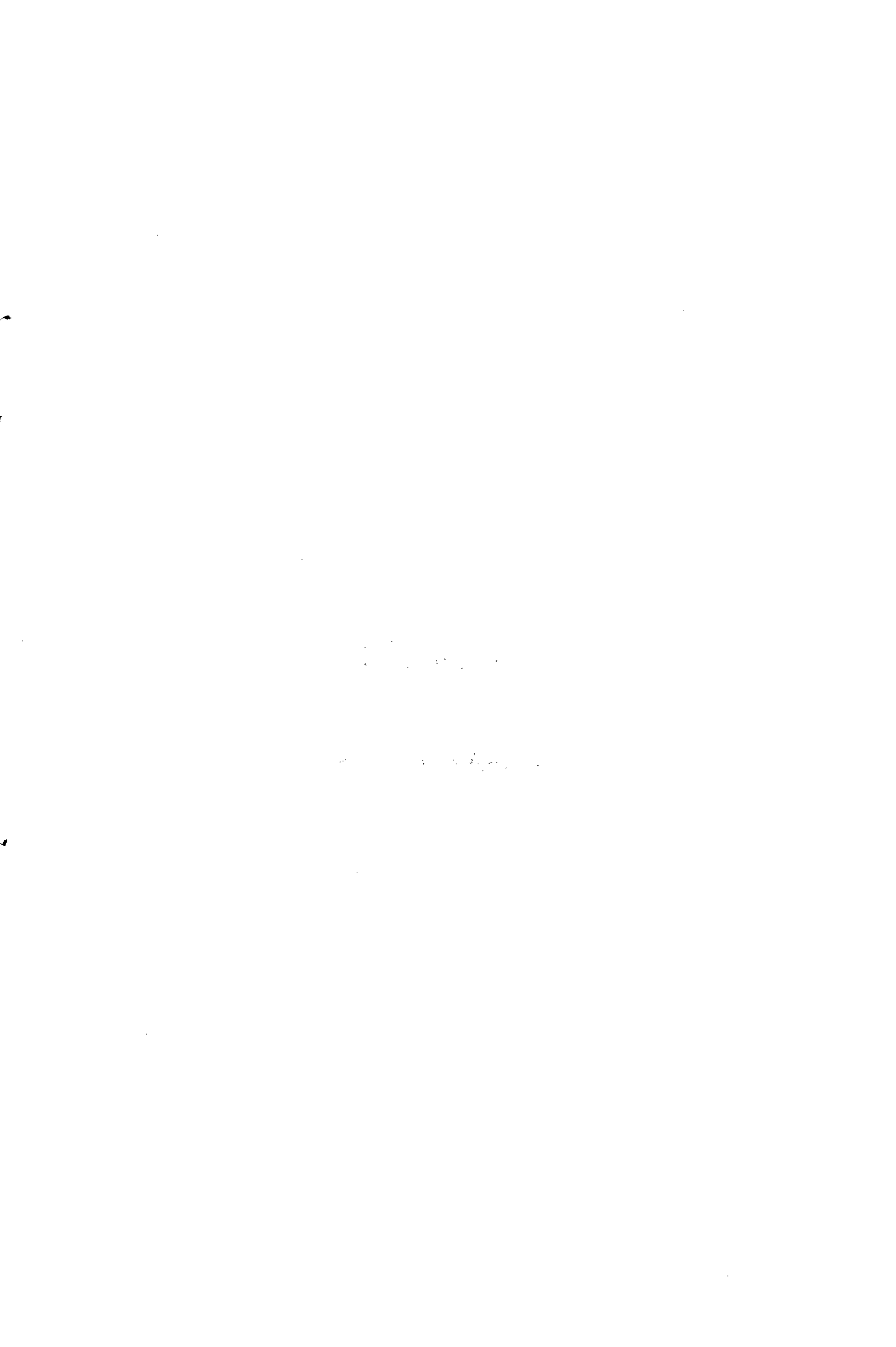
إن الماركسية ، أساساً ، فلسفة مادية ، وهى بذلك معادية للدين ، كما كان الموسوعيون أو أنصار « فيرباخ » أو غيرهم من الماديين . لكن الماركسية تختلف عن غيرها من الفلسفات المادية فى أنها تعرف كيف تحارب الدين . إن الصراع ضد الدين يجب ألا يقتصر على الدعاية المجردة التى تتمسك باصطناع أو تبرير وضع إلحادى ، بل يجب أن يرتبط ارتباطاً تاماً بعمل الحركة الطبقية ، ويجب أن يكون هدفه القضاء على الجذور الاجتماعية للدين . ومعنى ذلك أن نشر الإلحاد من جانب الحزب الشيوعى يجب أن يرتبط بمهمته الأساسية ، وهى مهمة تطوير الصراع الطبقى من جانب الجماهير المستغلة ضد من يستغلها . والتقدم الحقيقى لصراع الطبقات هو الذى سيحول العمال المتدينين إلى الشيوعية وإلى الإلحاد بفعالية أقوى مائة مرة مما تحدثه حجج الإلحاد المجردة :

« على الماركسيين أن يكونوا ماديين ، أى أعداء للدين ، ولكن ماديين جدليين لايعالجون الصراع ضد الدين بطريقة مجردة ، لاعلى أساس تبشيرى نظرى بحت لا يتغير ، وإنما على أساس صراع الطبقات الذى يجرى تطبيقه ، والذى يعلم الجماهير أكثر وأفضل من أى شىء عداه » .

أما ، ما إذا كانت الشيوعية الحديثة ترتفع إلى مستوى تعاليم زعمائها ، فهذا محل تساؤل لاشك فيه ، ولعل هذا المذهب يستطيع أن يفسر بقاء الكنيسة الأورثوذكسية فى الاتحاد السوفيتى بعد خمسين سنة تقريباً من الحكم الشيوعى ، كما يفسر إنشاء كنائس قومية لتحل محل الكنائس الكاثوليكية الرومانية فى الدول التابعة لروسيا ، ولكن هل يستطيع هذا المذهب أن يعلل وجود تلك الأعداد التى لا تقدر من الشهداء المحدثين الذين عانوا وماتوا فى سبيل الدين . . . والدين وحده ؟ .

الجزء الثاني

مبادىء مطبقة



الفصل السادس

الفلسفة الشيوعية ، عن الدولة والقانون

نظرية الدولة والقانون :

أكد «لينين» ما سبق أن أكده «ماركس» و« إنجلز » من أن الدولة هى بالضرورة « آلة تحافظ على سيطرة طبقة ما على طبقات أخرى» ، فالإنسان حين وجد فى حالة من الشيوعية البدائية ، لم يكن يعيش فى مجتمع يتكون من طبقات . لم تكن به جماعة خاصة لممارسة السلطان على باقى المجتمع ، فالصراع الطبقى لم ينشأ إلا بظهور الرق الذى بدأ حين استطاع قطاع معين من الناس عن طريق العمل الزراعى البدائى أن ينتجوا فائضاً يزيد على ما كانت تحتاج إليه حياتهم ، ودعم ذلك وجود طبقة أعلى من الطبقات الأخرى التى ظلت مدينة لها وتعمل رقيقاً فى خدمتها ، ولـكى تظل هذه الطبقة الجديدة ذات العبيد مستمتعة بسلطانها ، مدعمة لمـكانتها ، كان ضرورياً أن تظهر الدولة ، وظهرت ـ كجهاز يضع فى يد أصحاب العبيد ـ القوة والسلطان على حكم هؤلاء العبيد ؛ ذلك لأنه بغير جهاز دائم للسيطرة لا يمكن أن يجبر جزء من المجتمع على العمل بانتظام لصالح جزء آخر أصغر .

وقد شوهد تاريخياً أنه كلما تغير شكل الاستغلال تغير شكل الجهاز الحاكم ، فمن شكل الاستعباد جاء شكل رقيق الأرض، الذى يشبه الاستعباد شبهاً شديداً ، إلا أنه فتح الباب لمزيد من تحرر المظلومين، وأدى اتساع التجارة إلى ظهور طبقة جديدة هى الطبقة الرأسمالية ، ومع ارتفاعها وسقوط نظام السيد والإقطاع وتابعيه والطائفة الحرفية ، أعيد تنظيم المجتمع بطريقة ضمنت أن يكون

الناس متساوين من الناحية النظرية ، أما فى التطبيق فهم مختلفون ، كان حق الملكية مباحاً عاماً ، لكن السيطرة على الملكية لم تكن كذلك ، وهكذا أتاحت حقوق الملكية ، من جديد ، للقلة أن تسيطر على الكثرة اقتصادياً ، ونشأت الطبقات ، تسيطر إحداها على جهاز الدولة ، وتخضع الأخرى لها ، وهكذا ظهرت البورجوازية والبروليتاريا .

أما الفكرة الماركسية عن القانون فتنبع مباشرةً من مفهوم الدولة كجهاز تسلط فى يد الطبقة المسيطرة . فالدولة فى عملها تحقق إرادة الطبقة المسيطرة ، تضمن مصالحها وتحميها ، ولتحقيق ذلك لابد أن يكون التشريع مرتبطاً بإرادة الطبقة الحاكمة ومطبقاً على المجتمع ، ويجب أن يكون المواطنون جميعاً خاضعين له ويحترمونه ، أما فى المجتمع الاشتراكى فإن إرادة الطبقة العاملة — التى قضت على الاستغلال فأصبحت بذلك تمثل قيمتين إنسانيتين — تصبح هى الإرادة المطبقة على المجتمع .

وتحقيق إرادة الطبقة المتسلطة بقصد توفير ظروف اجتماعية مفيدة لهذه الطبقة ومدعمة لها ، إنما يكون بمساعدة القانون . فمعايير السلوك ومحظوراته تصدر عادة عن طريق التشريع ، وفى رأى « ماركس » أن طبيعة القانون البورجوازى هى المفتاح لفهم طبيعة القانون كله ، فالقانون ليس إرادة الطبقة المسيطرة مرتفعة إلى النظام الحكومى ، وكما أن القانون البورجوازى يعبر عن إرادة الطبقة المستغلة ، فقانون المجتمع الاشتراكى يعبر عن إرادة الطبقة العاملة المسيطرة الآن ، فالقانون الاشتراكى هو إرادة العمال مرتفعة إلى مرتبة التشريع ، وهو إرادة الشعب الذى أقام المجتمع الاشتراكى تحت إرشاد الطبقة العاملة برئاسة الحزب البلشفى .

ومن تعاليم « لينين » الماركسية أنه ليس للدولة أو القانون سبق

لأحدهما على الآخر ، وقد رأينا أن القانون ظهر إلى جانب الدولة نتيجة لتفكك النظام الاجتماعى القبلى الأول وظهور الملكية الخاصة وتقسيم المجتمع إلى طبقات ، وفى المجتمع الطبقى تتصارع الطبقات المتخاصمة فيما بينها ، أما الطبقة المسيطرة لها ؛ بمساعدة جهاز الرقابة الاجتماعية ـ الدولة ، فتتحكم فى الطبقات المظلومة وترغمها على أن تظل مطيعة وموالية لها ؛ وهى بمساعدة القانون ، تملى إرادتها عليها :

« القانون والدولة ليسا ظاهرتين متميزتين ، تسبق إحداهما الأخرى ، وإنما كلاهما جانبان لظاهرة واحدة ، هى سيطرة الطبقة التى تظهر فى أمرين : (ا) أن الطبقة المسيطرة تصنع جهاز سيطرتها — الدولة . (ب) أنها تعبر عن إرادتها فى شكل قواعد سلوك تصوغها — القانون . وبمساعدة جهاز دولتها تضطر الشعب إلى احترامها » .

وقانون الدولة الاشتراكية ، كالدولة الاشتراكية نفسها ، يمر بعملية تطور يصبح عن طريقها أقوى ، حتى تبلغ الدولة والقانون قوتهما القصوى فى المراحل السابقة من تطورهما التاريخى ، وعندئذ — وعندئذ فقط — « يذبلان » ، فدكتاتورية البروليتاريا وقانونها يظلان يفرضان أقصى سلطانهما طالما كانت فى الدولة الاشتراكية بقايا النظام القديم ، أو حين تكون الدولة فى خطر من القوى الإمبريالية الخارجية ، وهكذا فإن « ذبول » الدولة وقانونها لا يمكن أن يجهض بغير كارثة .

« إن الدولة ستذبل ، لا نتيجة تراخ فى سلطان الدولة ، بل نتيجة أقصى تدعيم له ، فذلك ضرورى لغرض سحق بقايا الطبقات البائدة وتنظيم دفاع ضد الحصار الرأسمالى الذى لا يكون قد مات بعد ، والذى لن يموت قبل وقت طويل(*) » .

فالدولة والقانون فى الفكر السوفيتى ظاهرتان تاريخيتان ، ظهرتا فى ظل ظروف محددة هى التى ذكرناها ، وستختفى الدولة والقانون باختفاء الأسباب التى أدت إلى خلقهما ، « وعند ذبولهما » يأتى شكل أعلى من أشكال المجتمع ، هو الشيوعية الكاملة :

(*) «جوزيف ستالين» : «نتيجة الخطة الخمسية الأولى» تقرير إلى اللجنة المركزية للحزب الشيوعى، عدد ٧ يناير سنة ١٩٣٣ : مشكلات اللينينية (موسكو ١٩٥٣) ص ٥٣٨ ؛ وانظر «أندريه فيشنيسكى : «قانون الدولة السوفيتية» ترجمة «هيو . و . باب (نيويورك ١٩٤٨) ص ٤٠ وما بعدها .

ويؤكد « ن. خروشوف »أن «ستالين» كان مخطئاً فى تركيزه لسلطان الدولة وفى طلب استمرار الاهتمام بالصراع الطبقى ويؤكد «خروشوف» كذلك أن «حصار الرأسمالية لم يعد له وجود» ـ تقريره للمؤتمر الحادى والعشرين للجنة المركزية للحزب الشيوعى ، «برافدا» ٢٨ يناير١٩٥٩ ـ ومع ذلك فحتى «خروشوف» يحذر فى نفس التقرير من أن الدولة ووظائفها لا تذبل إلا « بانتصار الشيوعية انتصاراً تاما » ، وهذا يتضمن أن الاتحاد السوفيتى لا يصح له فحسب أن يكون قادراً على صد أى هجوم عليه، بل إن على الدول الاشتراكية جميعها أن تكون «مضمونة ضد احتمال أى عدوان من الدول الإمبريالية ، ويبدو أن «خروشوف» كان يتهم «ستالين» فى أول الأمر ليعود إلى نفس موقف «ستالين» مع شىء قليل من التعديل؛ انظر «ب. س. روما شكين»: «أسس القانون السوفيتى» «ترجمة يورى سدوبنكوف» (موسكو ١٩٦٠) ص ٢٢ ، وانظر فى هذه النقطة أيضا «جورج أ . برنكلى » : « ذبول الدولة فى حكم « خروشوف » ـــ بمجلة السياسة العدد ٢٣ (١٩٦١) ص ٤٢ - ٤٥ .

« ومن المبادىء السابقة نستطيع أن نعرف القانون في ضوء الفلسفة القانونية اللينينية الماركسية ، فالقانون هو مجموع قواعد السلوك التي تعبر عن إرادة الطبقة المسيطرة مدعمة بالتشريع ، ومدعمة بالعادات وقواعد حياة المجتمع ويؤكدها سلطان الدولة الذى تضمن تنفيذه القوة الجبرية في الدولة ، بقصد حماية وتأمين وتنمية العلاقات والترتيبات الاجتماعية النافعة والمناسبة للطبقة المسيطرة » .

على أنه ليست كل مقاييس السلوك الموجودة والعاملة في المجتمع نابعة من القانون ، فقوانين الأخلاق وقواعدها السائدة في المجتمع ليست كلها تسيطر عليها الحكومة ، فمقياس السلوك لا يعتبر شرعياً إذا كانت سلطة الدولة هي مصدر قوته وقوة إلزامه ، فسلطة الدولة هي التي تفرض التزام المقياس وتفرض العقوبات الرادعة لمخالفيه ، لكن ذلك لا يعني ، فحسب عند الماركسيين ، أن حيوية القانون وفاعليته لا تتحقق إلا بالقيد المباشر ، مع أن المقاييس القانونية يطبق معظمها بغير تدخل الدولة ، لذلك كان في رأى الماركسيين أن من الخطأ الزعم بأن المقاييس القانونية تطبق قهراً بالقيد المباشر من جانب الدولة ، وإنما الصحيح أن القوة الجبرية للدولة هي التي تضمن سريان المقاييس القانونية(*) .

(*) يؤكد « و . فريد مان » أنه كانت هناك أخيرا محاولة في الاتحاد السوفيتي للاحتفاظ بالقانون كأداة للسلطة ، وحماية لحقوق الأفراد ، غير أنه في =

ويرى الماركسيون أن تنظيم السلوك الإنسانى بالتشريع إنما يعنى أنه بالمقاييس القانونية لا تؤمن الحقوق المحددة وإنمــا تمنح ، والواجبات لا تنفذ فحسب بل تفرض ، وبفضل هذه الحقوق الشرعية يمكن للفرد أن يطلب إلى الآخرين أن ينفذوا — أو ينبذوا — أعمالا معينة وردت فى المقياس القانونى ، فالأمر القانونى إذن عنــد الماركسيين « يخلق » دائماً حقوقاً والتزمات مترابطة ، وعلى قوة الحقوق والواجبات التى يخلقها هذا القانون يصبح القياس « حقيقة ماثلة » بين الناس ، وفى هــذا الصدد تتضمن كلمة القانون معنيين :

« ١ : قواعد السلوك نفسها — المقاييس — المعبر عنها بالقوانين وغيرها من الإجراءات التشريعية لسلطة الدولة ٢ : إن الفرد أو المنظمة يستطيع أن يطلب أعمالاً معينة من أشخاص آخرين ومن أجهزة السلطة ...

= المرحلة السابقة من الدكتاتورية السياسية ، استبعدت المسائل القانونية من الإدارة القانونية الطبيعية وأخضعت لإجراءات سياسية سرية غير مقيدة وراء الأبواب المقفلة . وحتى الآن لاتزال هناك منافذ كثيرة يمكن أن تنفذ منها السياسة إلى تنفيذ القانون — انظر : النظرية القانونية ص ٢٥٧ - ٢٥٩ ، وانظر « ج . والتر جونز » : مقدمة تاريخية لنظرية القانون (لندن ١٩٥٦) ص ٢٧٥ .

على أن « هارولد ج . برمان » يؤكد أن الشواهد تشير إلى احترام النظام القضائى فى الاتحاد السوفيتى حتى فى فترات التطرف السياسى والمذهبى ، ولا يذكر إلا حالة واحدة حاول فيها الحزب الشيوعى أن يتدخل فى سير النظام القضائى ، وهنا وقفت الحكومة ضد قرار الحزب وألغته — انظر كتاب « العدالة فى روسيا » .

« فحين نقول إن القانون الاشتراكى السوفيتى ينشىء طريقة وإجراء دفع الأجور للعمال والموظفين ، يكون فى ذهننا أن القانون هو مجموعة المقاييس ، لكن حين يقول أحد « إن القانون يمنحنا حق طلب أجر عن عمل » فذلك يعنى أن من بين مقاييس القانون حقوقاً معلومة يمكن استخدامها لصالحه ..

« فهذا المعنى المزدوج للقانون يجب ألا يؤخذ على أنه يعنى أن الماركسيين يجزئون القانون إلى مفهومين : « مفهوم القانون بمعناه الموضوعى » و « مفهومه بمعناه الذاتى » ، كما هو الحال فى بعض نظم القانون المدنى ، أو فى التقسيم الثنائى بين « القانون » و « الحقوق » كما هى الحال فى بعض البلاد التى تطبق القانون العام . وغالباً ما يعزى هذا التمييز الموجود فى التشريع البورجوازى — فى نظر الماركسيين — إلى رغبة المستغلين فى إخفاء جوهر الطبقة فى القانون ، ولنفس هذا السبب يصر بعض المشرعين البورجوازيين على التفرقة بين القانون والحقوق المدنية ، وهنا يزعم الماركسيون أن ذلك يؤدى ، منطقياً ، إلى فكرة أن القانون يوجد موضوعياً ، وأنه على أية حال يعبر عن مبادىء خالدة ومنفصلة عن حقيقة ظاهرة اجتماعية معينة موجودة فى ظروف اجتماعية معينة . وكمحاولة لتغطية

الصفة الاستغلالية للدولة البورجوازية يعتبر بعض المشرعين البورجوازيين الحقوق منفصلة عن المقاييس العاملة فى الدولة ، وذلك يكسب هذه الحقوق طبيعة مستقلة فى نظر الناس ، فتصبح صفات موروثة للشخص وسابقة على المقاييس القانونية التى تعكس إرادة الطبقة المسيطرة وعلى العلاقات الاجتماعية التى تنظمها هذه القوانين سواء بسواء . . .

« يقابل ذلك أن الماركسيين ينظرون إلى القانون من زاوية واحدة ، هى التعبير عن علاقات الطبقات الاجتماعية ، فقواعد السلوك المعبر عنها فى القوانين التشريعية لسلطة الدولة تمنح المواطنين حقوقاً معلومة وتفرض التزامات معلومة ، فالحقوق المدنية إذن أنشأتها القوانين ، وبواسطتها يمكن للمواطنين أن يطالبوا إلى المواطنين الآخرين أو إلى السلطات احترام مصالحهم بالقدر الذى كفلته المقاييس القانونية . . .

« والعلاقات الطبقية التى يعبر عنها القانون هى بطبيعة الحال علاقات إنسانية موجودة فى المجتمع ، وكما نعرف من المذهب الأساسى « لماركس » عن « الحتمية الاقتصادية » فإن هذه الحياة الاقتصادية تقوم على علاقات الإنتاج ، وهى علاقات متبادلة يدخل فيها الناس أثناء عملية الإنتاج ، وهذه العلاقات

الاقتصادية هى القاعدة أو الأساس الذى يقوم عليه القانون والسياسة (وكذلك الدين والفن والأدب والفلسفة . . . إلخ) ، وهذه العلاقات بحكم قيامها على الطرق المستعملة فى أى مجتمع ينتج ويبيع ويشترى سلعاً ، هذه العلاقات يحتمها التاريخ وتنشأ مستقلة عن إرادة الإنسان ، مستقلة عن إرادة الطبقة ، ومستقلة عن القانون كذلك . .

« وفى الإنتاج الاجتماعى الذى يقوم به الناس ، يدخل الناس فى علاقات معينة لا يمكن الاستغناء عنها ، علاقات مستقلة عن إراداتهم ، وهذه العلاقات تتفق مع مرحلة معينة من مراحل تطور قوى إنتاجهم المادى . ومجموع علاقات الإنتاج هذه تمثل البناء الاقتصادى للمجتمع ، وهو الأساس الحقيقى الذى تقوم عليه الأدوار العليا من القانون والسياسة ، والتى تتفق مع أشكال معينة من الوعى الاجتماعى . فأسلوب الإنتاج فى الحياة المادية هو الذى يحدد الصفة العامة للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية فى الحياة » .

« فماركس » يرى ، إذن ، أن القانون ليس إلا ثمرة العلاقات الاقتصادية ، لكن القانون يختلف عن هذه العلاقات فى أنه يبرز من النشاط الإنسانى الواعى ، وعلى هذا النحو تكون له انعكاساته على الأساس الاقتصادى ، فالاقتصاد وحده لا يصح النظر إليه قط على أنه السبب

الوحيد للنشاط فى المجتمع ، كذلك لايصبح النظر إلى القانون وغير ذلك من المبـادىء على أنها تتغير سلبيا وفقا لمـا يوجهها إليه الاقتصاد ، وإلا أخطـأنا المفهوم الماركسى عن التطور فى المجتمع خطأ خطيراً ، فالتقدم إنما ينشأ من النشاط الإنسانى « فالتطور السياسى والتشريعى يقوم على التطور الاقتصادى ، لـكنه كذلك يؤثر على القاعـدة الاقتصادية ، فالوضع الاقتصادى ليس السبب الوحيد أو العامل النشيط ، فى الوقت الذى يكون فيه لـكل شىء آخر عداه تأثير سالب » .

ومع ذلك فإن التغيرات الهـامة فى النظرية التشريعيـة عند « ماركس » لا تحدث بمجرد نقد الفكر القانونى السائد أو الوضع الجارى فى المجتمع ، وإنما التغير الثورى فى الأساس المادى للمجتمع ، وأسلوب الإنتاج ، هو القوة الوحيدة القادرة على إحداث التطور فى الطبيعة الصحيحة للقانون ، أو أية حقيقة ، فمحتوى الدستور الروسى مثلا وقانونه التأسيسى مماثل تماما لدستور الولايات المتحدة وغيرها من دول غرب أوربا ، لـكن السوفيت يصرون على أن الشكل مختلف جداً ، وأن القانون فى دولة اشتراكية يختلف عن القانون فى المجتمع الرأسمالى من حيث المبدأ بصرف النظر عن التشابه الخارجى(*) ، وهذا الفرق

(*) كانت نقطة الفرق بين الشكل والمضمون فى القانون السوفيتى هى التى أدت أكثر من غيرها إلى « اختفاء » «أفجنى برونسلافيفيش باشوكانيس » فى سنة ١٩٣٧ فى أشد حركة تطهير « ستالينية » ، وكان « باشوكانيس » أبرز فلاسفة القانون الماركسيين قبل ارتداده فى الثلاثينات ، وكان يرى أن القانون نشأ أصلا فى السوق حين ظهر الإنتاج بقصد التبادل بين السلع ، ووصل القـانون غاية ازدهاره فى ظل الرأسمالية حيث تركزت الحياة الاقتصادية والثقافة حول مكان السوق .

الأساسى ينشأ ، فى رأى « ماركس » ، من وضع أكثر تكاملا فى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية الموجودة فى المجتمع الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى ، وكلما تحول المجتمع الاشتراكى إلى شكل أعلى من الشيوعية ، « تذبل » الدولة والقانون ، وستراعى قواعد الحياة ، لا عن طريق القمع بل عن وعى بالنظام الاجتماعى الشيوعى الذى يقوم على أكمل أساليب الإنتاج : « من كل حسب قدراته ولكل حسب حاجاته » .

العلاقة بين القانون والأخلاق :

إن الرباط بين القانون والأخلاق وثيق جداً داخل الأيديولوجية الماركسية كما يتوقع ، فقد عرّف الماركسيون القانون على أنه « مجموع قواعد السلوك الإنسانى » ، ومع ذلك ففى رأيهم أن المعايير الخلقية كذلك تحكم سلوك الإنسان ، وهى عاملة فى المجتمع ، فالمعايير الخلقية إذن يمكن تمييزها عن المقاييس القانونية بحقيقة أن نفوذ الرأى الاجتماعى ، وليست القوة الجبرية للدولة ، هو الذى يضمن مراعاتها .

ويرى الماركسيون خلاف مايراه بعض السلوكيين البورجوازيين ، فالسلوك عندهم ، كالقانون ، ظاهرة اجتماعية ، وليس مجرد ظاهرة فى النشاط الداخلى لحياة الإنسان النفسية ، والمعايير الخلقية لها مغزى اجتماعى هام كعامل تقوية للنظام الاجتماعى ، وهى ، كالمعايير القانونية ، لها مكان فى العلاقات الاجتماعية بين البشر ، فتطبيق هذه المعايير الخلقية ومراعاتها لا يمكن توجيهها من داخل هذه العلاقات ، بل لابد من قدر من القمع الاجتماعى ، من الخارج ، لضمان تطبيقها ، لكن هذا القمع ليس من عمل جهاز الدولة القهرى ، وإنما هو القمع الذى توقعه البيئة الاجتماعية والرأى

الاجتماعى ، وسلوك الأفراد الذين يعيشون فى المجتمع تجاه أولئك الذين يخالفون المعايير الخلقية . فلا شك ، أن الاتهام الاجتماعى بسوء السلوك ، وعدم الاحترام ، والانعزال عن عضوية الجماعات الاجتماعية ؛ كل هذا وغيره يحمل المرء على مراعاة معايير السلوك ، وهذا القمع بالضرورة يختلف عن قمع الدولة فى أن تطبيقه لاتستخدم فيه أجهزة الجبر الحكومية ، ويتم بغير تطبيق إجراءات أو وسائل فنية خاصة مما يتطلبه ميدان القانون . ذلك أن قوة النفوذ الأدبى تقوم على ماتؤمن به أية طبقة من طبقات المجتمع ، أى على الرأى الاجتماعى الذى تعبر عن الآراء ووجهات النظر السائدة فى مجتمع ما ، فالأخلاق عند الماركسيين مماثلة لمعنى « العرف » الاجتماعى .

والأخلاق والقانون لهما طبيعة طبقية ، وتحددها الظروف المادية لحياة المجتمع . على أن معايير السلوك عند الماركسيين تنقصها الوحدة التى توجد فى القانون . وقانون الدولة ، من حيث إنه يمثل إرادة الطبقة المسيطرة مرتفعةً إلى مستوى التشريع ، هو قانون موحد . وفى الدولة الواحدة من ناحية أخرى قد تختلف معايير الأخلاق تبعاً لمختلف الطبقات الموجودة فى الدولة ، فما يكون منها من وجهة نظر الرأسمالى سلوكا أخلاقياً كاملاً — كفض الإضراب من جانب أفراد من العمال — قد يعتبر فى الوقت نفسه انتهاكاً خطيراً للأخلاق فى نظر الطبقة العاملة ، وفى رأى الماركسيين أن الأخلاق الاشتراكية وحدها ، بحكم أنها تعكس المبادىء الخلقية الصحيحة بالمعنى الإنسانى الأصيل للكلمة ، هى وحدها التى تحقق فى المجتمع ذى الطبقة الواحدة رابطة مع نفسها وتكاملا مع المقاييس القانونية .

وتداخل القانون والأخلاق له أهمية كبيرة عند الفيلسوف الشيوعى

القانونى والسلوكى ، فالأمر يتضمن صعوبات يعتبر حلها أبعد من أن يكشف عن نفسه لأولئك المتعمقين فى تعاليم الماركسية ، فكثير من المقاييس القانونية الماركسية بحكم محتواها يشمل معايير خلقية ، وفى الوقت نفسه هناك مقاييس قانونية تمس مسائل لا شأن لها بالأخلاق ، كمقاييس الإجراءات القانونية ، والنواحى الفنية فى قانون العقود وغير ذلك ، فما هى إذن العلاقة بين الموضوعين ؟ .

يمكن أن نحصل على فكرة أصح عن الوضع الماركسى إذا درسنا بإيجاز ، نقد الماركسيين للنظريات غير الماركسية قبل أن نبحث وجهة نظرهم ، وهذا يتمشى مع الطريقة الجدلية الماركسية التى تقول إن الحقيقة يكشف عنها على خير وجه وهى تبرز من التناقض . وهناك عدة آراء نوعية حول موضوع هذه العلاقة أفردت ليفندها الماركسيون ، لعل أهمها فى نظر الباحثين فى القانون غير الماركسيين ما كان متصلا بالجوانب التى يفترق فيها القانون عن الأخلاق — سواء بمحتواها الداخلى أو بطرق التنفيذ ، فالأخلاق من هذه الزاوية تدخل فى نطاق الحياة الروحية الداخلية للإنسان ، على حين أن القانون يدخل فى نطاق العلاقات الخارجية ، أما فى رأى الماركسيين فهذا الوضع هو خطأ ظاهر ، فالأخلاق ، كما رأينا ، تعنى أيضاً بسلوك الإنسان فى المجتمع ، وهى أيضاً تحكم سلوك الإنسان ، وهذا يكون غالباً بالتأثير على الأحاسيس الداخلية فى الإنسان أكثر مما يكون بالقوة الخارجية ، وفى الوقت نفسه فالقانون المدنى والقانون الجنائى يعتبران أن الدافع الداخلى هو الذى يثير الفعل الخارجى كما يثير الأفعال الخارجية نفسها ، مثال ذلك ما يوجد بدرجات متفاوتة من عقوبات توقع فى ظل القانون الجنائى لنفس الفعل الخارجى بالنسبة

لالتواء القصد والدافع ، كذلك يحاول القانون بالنفوذ الإيجابى أن يثير الإنسان داخلياً إلى الوفاء الاختيارى لمقتضياته ، باعتبار أنها مقتضيات معقولة نافعة للمجتمع ، لكن الماركسيين يدعون أن النطاقين يجب بالضرورة مزجهما .

وثمة نظرية قانونية « بورجوازية » أخرى تؤكد أن « القانون هو أدنى مقتضيات السلوك » ، ويفسرها الماركسيون ، ببساطة ، على أنها تعنى أن من مجموع قواعد السلوك يؤخذ عدد صغير — هو اللازم لحسن نظام المجتمع — تعزى إليه صفة القانون ، فالقانون إذن جزء من السلوك ، أما بالنسبة للسلوك البورجوازى فإن هذه النظرية تعتبر غير سليمة ، وحكم الماركسيين عليها بذلك راجع إلى أن القوانين البورجوازية فى الغالب غير أخلاقية حتى بمعايير السلوك البورجوازية (إباحة الدعارة مثلا فى بعض الدول) ، فالبورجوازيون بما يفعلون من إقامة الأخلاق على مبادىء سماوية ، يحطمون الأساس الإنسانى للقانون — العلاقات الاقتصادية .

ومن الناحية الأخرى فإن بعض المشرعين التحليليين يؤكدون أن مقتضيات الأخلاق ليس لها شأن بالقانون على الإطلاق ، فمعايير القانون تستمد قوتها من ذاتها ، من انتشارها أو ممن ينشرونها ، لا من الأخلاق ، وهو رأى يعتبر أقل نفاقا فى نظر الماركسيين ، كما أنه رأى يسخر من الآراء الأولية عن العدالة القانونية ، كما ترحب بها الجماهير العريضة من الناس .

ويعتقد الماركسيون أن العلاقة الصحيحة بين القانون والأخلاق عند

البورجوازيين تتمثل فى أنهما يعتبران وسائل لتأكيد استغلال الجماهير وظلمهم ، وأداة تضليل الطبقة العاملة وخداعها ، ففى بعض الحالات تكون قواعد السلوك الإنسانى التى تعبر عن المصالح البورجوازية مضمونة بالتهر الحكومى (القانون) ، وفى حالات أخرى يكون النفوذ الأيديولوجى والحض السيكولوجى (الأخلاق) كافيين لتحقيق القواعد المطلوبة من السلوك ، فالقانون البورجوازى والأخلاق البورجوازية تهدف كلها على وجه الدقة إلى نفس الغرض — سيطرة الطبقة وحماية مصالحها — ولكن لما كانت المعايير الأخلاقية للطبقات المتعارضة تتصارع فى هذا المجتمع ، يضطر البورجوازيون إلى الإبقاء على الترابط بين القانون وقواعد الأخلاق عند أدنى حد ممكن ، فالقانون ، أى القواعد التى تضمن عقوباتها الأجهزة الحكومية ، منعزل معظمها — عن وعى عن — نطاق الأخلاق وتعتبر خارجة عنه تماما .

والعلاقة بين القانون الاشتراكى والأخلاق الاشتراكية تقوم على أسس مختلفة تماما من حيث المبدأ ، كذلك فإن مهمة القانون الاشتراكى — القضاء على البقايا الرأسمالية فى الوعى الإنسانى ، والتعاون على بناء المجتمع الشيوعى اللاطبقى — هى فى نفس الوقت مهمة أخلاقية من حيث إنها قواعد أخلاقية أيضا ، فالقانون والأخلاق فى حالات كثيرة لهما محتوى مشترك ؛ نظراً لأساسهما المشترك ، وأكثرها أساساً فى نظر « لينين » — الصراع لتدعيم الشيوعية واستكمالها — تضمنه القوة الجبرية للدولة بمقتضى المادة (١٣٠) من الدستور الروسى ، ومع ذلك فتحولها إلى معيار قانونى يفقدها محتواها الخلقى ، ثم إن المادة (١٢) تقرر أن « العمل فى روسيا واجب وشرف معا » ، والمادة (١٣٠) تلزم كل مواطن

بأن يقوم بالواجبات العامة وأن يحترم قواعد السلوك الاشتراكى ، ومن ثم فهى فى محتواها وفى شكلها مقاييس قانونية وأخلاقيـة ، لا مجرد تطابق فى محتوى المعايير .

ومادام الماركسيون يرون أن معايير الأخلاق تختلف عن مقاييس القانون من حيث إنها لا تضمنها عقوبات الدولة ، فإن كثيراً من قواعد السلوك يقع خارج نطاق القانون فى المجتمع الماركسى ، ومن ناحية أخرى فالقانون يتكون من مقاييس تتصل بنواح فنية وإجراءات قانونية فحسب ، دون أن يكون لها شأن الأخلاق ، ولقد قال بعض المشرعين السوفيت ، من أمثال « جولونسكى » و « ستروجوفتش » فى ذلك ، إن التداخل بين النطاقين من حيث المستوى يمكن تصويره بدائرتين متقاطعتين تنطبقان فى جزء وتختلفان فى كل الأجزاء الأخرى ، فالعلاقة بين هاتين الدائرتين علاقة عارضة ، فقد تنطبقان وقد تتباعدان تبعاً لما إذا كان سلطان الدولة ينفذ قواعد السلوك أو يترك مراعاتها للوعى الاجتماعى عند المواطنين .

إن الدولة فى وصولها إلى قرار حول أى معايير الأخلاق الاجتماعية يجب رفعه إلى مستوى القـانون ، إنمـا تراعى عدة عوامل ، والمعيار الأخلاقى يكون له عادة أهمية خاصة فى رأى الدولة ، على أنه لا يمكن ، بنجاح ، ضمان كل هذه المعايير عن طريق جبر الدولة ، فالمعايير الأخلاقية التى تقتضى أن يقوم الحب بين الزوجين والصداقة بين العمال يستحيل ، على الرغم من أهميتها الحيوية ، أن تفرضها الدولة بالتشريع .

ولعل المشرعين السوفيت هنا يعودون إلى تصور القانون على أنه « الحد الأدنى من الأخلاق » ، بالرغم من كلامهم المستفيض حول انعدام

معناه ، والواقع أنهم يقتربون كثيراً من « توماس الأكويني » وغيره — الذين يعتبر الماركسيون تفكيرهم بقايا عتيقة من عهد الإقطاع — في مسألة ترك أمر الفصل بين النطاقين إلى الفطنة والذكاء .

إن الرباط بين القانون الماركسي والأخلاق الماركسية لا يفترض سلفاً أن جبر الدولة يمكن تحويله تلقائيا إلى منطقة الأخلاق ، كما يرى « جولونسكي » و «ستروجوفتش » ، بل يظل هناك دائما الخط الفاصل بين النطاقين ، ومن ثم فأي تطبيق جبري لعقوبة الدولة لانتهاك قاعدة أخلاقية في الاتحاد السوفيتي يكون عملا غير قانوني في نظر الدستور ، ومخالفاً لمصلحة البروليتاريا .

والرباط بين القانون والأخلاق يجد تعبيراً آخر في أن مراعاة القانون واجب أخلاقي على المواطن في الدولة الماركسية ، بصرف النظر عن التهديد بالقمع ، زد على ذلك أن القانون الماركسي يصبح عاملاً نافعاً صحياً في تطوير الآراء الخلقية وتثبيتها في المجتمع ، وبتطبيق القانون وفرض مراعاته تقوى الدولة وعى المواطنين بالتزاماتهم الخلقية نحو الدولة ونحو بعضهم بعضاً .

وحين تتم الدورة التاريخية ، ويعود الإنسان مرة أخرى ليجد نفسه يعيش في مجتمع شيوعي لا طبقي ، يذبل القانون وجبر الدولة ، ولا يعود يحكم علاقات حياة المجتمع إلا الأخلاق والعادات الاجتماعية . ويقول « لينين » في ذلك :

« . . . سيتعود الناس تدريجياً على مراعاة القواعد

الأولية للصلات الاجتماعيـة التي عرفت من قرون وتـكررت في آلاف السنين في كل كتب القوانين ، وسيعتادون مراعاتها بغير إرغام ، وبغير قسر ، وبغير خنوع ، وبغير ذلك الجهاز الخـاص للقمع الذي يسمى الدولة » .

وهذه القواعد التي تراعى من أثر التعود ستـكون المعايير الأخلاقية والعادات الاجتماعية للإنسان . في صورته الـكاملة .

الفصل السابع

الفلسفة الشيوعية عن التعليم

التعليم بناء علوى وسلاح :

لا يمكن للشيوعى أن يتقبل الرأى الذى ينادى به رجال التربية فى كثير من الدول الغربية ، والقائل بأن التعليم قادر على تغيير العالم ، فالماركسية تنكر أن الإنسان ثمرة سالبة لبيئته وتعليمه ، أو أنه يتغير سلبياً نتيجة الأساليب الجديدة فى التربية ، ويزعم الماركسيون أنهم اكتشفوا علاقات جديدة بين البيئة والتعليم من ناحية وبين الإنسان من ناحية أخرى ، فالناس ثمار التعليم ، ومع ذلك فالتعليم يتشكل بالناس ، أو كما يقول « موريس شور » :

« إن الإنسان المتغير يغير البيئة المتغيرة ، ويغير العملية التعليمية التى تغيره ، وهكذا يصبح الإنسان المتغير عملية لا تنتهى ، فالإنسان يستجيب عن وعى لقوى التكييف فى البيئة والتعليم ، وهو يغير فيها باستمرار بتصرفه الثورى فى طبيعته » .

ويفسر « ماركس » هذه التغييرات فى الإنسان — وهى التى يبدو أنها تأتى مع تغير ظروف الإنسان — يفسر «ماركس» ذلك فى صورة ثورة جدلية ، ولا يمكن فهم تطابق الظروف المتغيرة والنشاط الإنسانى أو التطور الذاتى إلا على أنه عمل ثورى .

فالماركسية تصر على أن آراء الإنسان ووعيه نسيج متداخل مع النشاط الإنتاجى ، فالثقافة ، معبراً عنها باللغة والسياسة والأخلاق والدين ، هى كما ذكرنا ثمرة العلاقات الاجتماعية للإنتاج فى مجتمع بذاته . والآراء ينتجها النشاط الإنسانى الحقيقى مكيفاً بقوى إنتاجية مادية معلومة ، « فالحياة لا يحددها الوعى ، وإنما الحياة هى التى تحدد الوعى » ، ومن ثم فالتغييرات الأساسية فى مجرى التطور التاريخى لا يمكن أن تحدث من مجرد انتشار الآراء ، وإنما يمكن تحقيق هذه التغيرات عن طريق الصراع الطبقى والتكتيكات الثورية ، فالآراء إذن هى صور العملية الإنتاجية الأساسية التى يجب أن يندمج فيها الناس ليكسبوا عيشهم وليصنعوا التاريخ - والآراء هى مجرد أدوار عليا فوق الأساس الاقتصادى .

كذلك ، فتغيرات التعليم لا تتحقق من مجرد نقد النظريات التعليمية السائدة ، وإنما الثورة وحدها هى التى تصنع الظروف التاريخية الأساسية ، فالتغير الثورى فى الأساس المادى للمجتمع الإنسانى هو وحده القوة القادرة على إحداث التغيرات فى نظريات التعليم :

« فى الإنتاج الاجتماعى الذى يمارسه الناس ، يدخل الناس فى علاقات معينة لا يمكن الاستغناء عنها ، ومستقلة عن إرادتهم . وعلاقات الإنتاج هذه تناسب مرحلة معينة من تطور قواهم المادية فى الإنتاج . وجملة علاقات الإنتاج هذه تشكل البناء الاقتصادى فى المجتمع ، الذى هو الأساس الحقيقى الذى ترتفع عليه الأدوار العليا من القانون والسياسة ، والذى تنطبق عليه أشكال معينة من الوعى الاجتماعى . وأسلوب الإنتاج فى الحياة المادية يحدد

الصفة العامة لعمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بصفة عامة » .

ولقد اعتقد « ماركس » أنه اكتشف القوة الأساسية الدافعة للإنسان فى القيود المادية المعينة وفى الظروف المحيطة به ، فالناس جميعا يعتمدون على الطبيعة فى وسائل عيشهم ، واستمرار الوجود هو القانون الأول فى طبيعة الإنسان . على أن « ماركس » ذكر شرطين آخرين ، بالإضافة إلى الشرط السابق ، على أنهما مهمان كل الأهمية : أولا : ظهور حاجات إنسانية جديدة وبالتالى أدوات جديدة ، وثانيا : نظام الأسرة بما يستتبعه من خلق علاقات اجتماعية جديدة . وهذه الجوانب الثلاثة من النشاط الاجتماعى قد كيفت التطور التاريخى ، ومن ثم التطور التعليمى كذلك .

فالتعليم البدائى لم يكن رتيباً ، ولعله حدث بمحض الصدفة ، وعلى أية حال كان النفع هو الحافز إليه ، ونشأ دائماً من محاولة الإنسان الفعلية لكسب عيشه .

وكان التعليم البدائى مشاركة فى الخبرة المتجمعة من الأجيال السابقة ، وكان تقليداً وتحسيناً لمعرفة ومهارات الأجيال القديمة ، تحفز إليها الرغبة فى كسب الحاجات المادية للحياة .

وكان التعليم البدائى مرتبطاً بكل مرحلة من مراحل النشاط الإنسانى فى كفاح الإنسان من أجل وجوده ، وكلما أصبح الإنسان متعلماً ، كان أصلح للكفاح فى معركة البقاء ، والنجاح فى هذا الكفاح للحياة كان يتوقف على إشباع حاجات معينة تتطلب الإنتاج ، ولإشباع

الحاجات والأدوات والطرق اللازمـــة لإنتاجها ، كان التعليم ضرورياً ومساعداً .

وأدت زيادة « الحصيلة العامية » عند الإنسان تدريجياً إلى قيام حاجات جديدة تتطلب إشباعها ، فنظام الأسرة — الذى تطلبته استطالة طفولة الإنسان — اقتضى ظهور حاجات جديدة ، ومن ثم اقتضى الإنتاج تعديلات جديدة وعلاقات اجتماعية جديدة ، واقتضت هذه بدورها تحسناً فى التعليم .

وأخيراً فالتعليم فى المجتمع البدائى لم يعتمد على السياسة ، وبعبارة أخرى شق التعليم الهـادف عن طريق العمل المدفوع بالـكفاح من أجل البقاء ، طريقه إلى الظهور قبـــل النظم السياسية والقانونية وحتى الدينية .

وأدى ظهور الملـكية الخاصة وتركيز أدوات الإنتاج واحتـكارها إلى كسر فى العلاقات الاجتماعية الهادئة البسيطة ، وظهر الصراع الطبقى والاستغلال . ولتبرير الظلم الاقتصادى وضعت النظم الدينية والسياسية بمعرفة الطبقة الحاكمة ، وهكـذا أصبح التعليم فى خـدمة السياسة ، وأدى كل تغير فى الأسلوب الاقتصادى للإنتاج إلى تغير فى الظروف السياسية ، وكان لهذا بدوره أثره فى التعليم ، وبدأت عملية التعليم تعتمد مباشرة على الظروف الاقتصادية والاجتماعيـة فى كل مرحلة من مراحل التاريخ .

وأصبح المحتوى الفـكرى للعملية التعليمية معتمداً على الآراء المسيطرة التى تعتنقها الطبقة المسيطرة ، « فالطبقة التى تسيطر على القوة المادية فى المجتمع

هى فى الوقت نفسه قوتها الفكرية المسيطرة » ، وكانت الطبقة المسيطرة ، بتحكمها فى أدوات الإنتاج ، فى وضع تتحكم به فى أفكار الطبقة المحكومة :

« إن الطبقة التى تكون أدوات الإنتاج المادى تحت تصرفها ، تسيطر فى الوقت نفسه على وسائل الإنتاج الفكرى ، وبذلك تخضع لها آراء الذين تنقصهم وسائل الإنتاج العقلى . والآراء المسيطرة ليست أكثر من تعبير مثالى للعلاقات المادية المتحكمة ، العلاقات المادية المتحكمة المفهومة على أنها آراء ، ومن ثم العلاقات التى تجعل من طبقة واحدة طبقة مسيطرة ، وعلى ذلك آراء سيطرتها » .

ويرى « ماركس » أن كل الآراء السائدة فى فترة تاريخية بذاتها ليست إلا تعبيراً عن تلك العلاقات التى تضعها الطبقة المسيطرة ؛ لأن الطبقة الحاكمة مطلوب منها أن تمثل مصالحها كما لو كانت تخدم الصالح العام لكل أعضاء المجتمع ، ويجب أن تعطى لآرائها صفة التعميم ، ويجب أن تمثلها على أنها وحدها الآراء المعقولة السليمة علمياً . وهذه هى الآراء التى تدرس فى المدارس التى تتحكم فيها الطبقة ، فالطبقة الحاكمة عن طريق تدخلها فى العملية التعليمية ، وعن وعى أو عن غير وعى ، تثقف صغار كافة الطبقات بآراء طبقتها .

أما فى ظل الماركسية فطبقة البروليتاريا تملك وسائل الإنتاج المادى ، وتغير العلاقات الاجتماعية ، فيتثقف الشباب ، من ثم ، بالآراء

الجديدة ، المناسبة للبروليتاريا . وبالانتقال التدريجى للمجتمع اللاطبقى ، تصبح العلاقات الاجتماعية الناتجة عن الأسلوب الجديد للإنتاج ، خلواً من أية صفة طبقية ، ومن ثم تفقد الآراء التى تنفذ إلى المدارس ، تفقد صفتها الطبقية ، فالمدرسة الماركسية تهدف إلى تربية الأجيال الناشئة بروح أكثر الآراء تقدما وأدقها علمياً ، وهـذه بطبيعة الحال هى آراء الشيوعية :

« إنها تغرس فى الشباب نظرية عالمية مادية — هى أساس المفهوم العلمى الصحيح للعالم . فلقد فتحت الماركسية العيون على ميادين غير محدودة لتنمية الثروة الروحية والمادية للمجتمع ، بقصد تنمية الشخصية تنمية شاملة ، وفى ظل الماركسية تصبح كل إنجازات الثقافة العالمية ملـكاً للجماهير » .

ويرى « ماركس » أن الاقتصاد هو الأساس الذى تنبثق منه آراء الإنسان ، فالعوامل الاقتصادية تـكيف كل تطور تاريخى . وتصر الماركسية على أن كل أعمال الفلسفة والسياسة والقانون والدين والأدب والفن والتعليم تستمد أسبابها من الاقتصاد ، وأنهـا فى الحقيقة مجرد تعبيرات عن الصراعات الأساسية بين طبقات المجتمع .

وبغير التغيير فى أسلوب الإنتاج والعلاقات الاجتماعية يبـدو أن التعليم يظل عاجزاً عن تغيير المجتمع ، ومع ذلك فمن المهم أن نلاحظ أن التصور « الماركسى » للتاريخ لا يسلم بأن القوى الإنتاجية هى وحـدها العامل الحاسم فى المجتمع الإنسانى ، وإن اعترف بأن الدين والفن

والفلسفة وغيرها من القوى الفكرية تلعب دوراً هاماً فى توجيه سير التاريخ :

« إن التطور السياسى والتشريعى والفلسفى والدينى والأدبى والفنى . . . إلخ ، يقوم أساسا على التطور الاقتصادى ، لكن كل هذه الجوانب يتفاعل أحدها مع الآخر وتؤثر أيضاً على القاعدة الاقتصادية » .

على أن هذه القوى الفكرية لا تشكل إلا الأدوار العليا من المجتمع ، وكل منها هو ، سواء عن طريق مباشر أو غير مباشر ، نتيجة القوى الإنتاجية فى عصره ، ومن ثم فكل عامل من هذه العوامل إنما يحدد سير التاريخ جزئياً ، لكنه لا يفعل ذلك إلا كسبب تقريبى ، فيقول « إنجلز » :

« طبقا للتصور المادى للتاريخ يكون العنصر الحاسم على الإطلاق فى التاريخ هو الإنتاج ومضاعفة الإنتاج فى الحياة الحقيقية ، أما ما هو أكثر من هذا فأمر لم يزعمه «ماركس» ولا أنا ، فإذا كان هناك من يلوى هذا العنصر القول ليجعله مقصوراً على أن العنصر الاقتصادى وحده هو الحاسم ، فإنه يحوله إلى عبارة مجردة سخيفة لامعنى لها . فالوضع الاقتصادى هو الأساس ، لكن مختلف عناصر الأدوار العليا ـ الأشكال السياسية للصراع الطبقى ونتائجها ، والدساتير التى تضعها الطبقات المنتصرة بعد معركة ناجحة ... إلخ — وأشكال القانون، ثم حتى الانفعالات الانعكاسية لكل هذه الصراعات

الحقيقية فى عقول المتصارعين — النظريات السياسية والقانونيـــة والفلسفية ، والآراء الدينية وتطورها إلى عقائد — هـــذه كلها تمارس نفوذها على مجرى الصراعات التاريخية ، وفى كثير من الحالات تدخل بثقلها فى تحديد شكلها » .

ولا يعنى « إنجلز » أن التغيرات الاجتماعية تحدث بمجرد إرادة المصلحين أو المجتمع كله ، ومع ذلك فإن « ماركس » و « إنجلز » أبعد من أن يستبعدا دور الرغبات الإنسانية كسبب مباشر للتغير ، فلإحداث التغير يجب أن يعد المجتمع له عن طريق أسلوب الإنتاج ، وهذا يحدث عن طريق صراع بين القوى الإنتاجية وعلاقات الملـكية المتاـكئة ، فيعبر الصراع عن نفسه فى شكل ثورة اجتماعية .

على أن الرغبات الإنسانية مهمة بحكم أنها السبب المباشر للتغيير الثورى . والصراع بين قوى الإنتاج يمكن أن يعتبر السبب الأخير ، لـكن هـذا الصراع يظهر ، تجريبياً ، كصراع بين المصالح الإنسانية ، أى كصراع بين الطبقات ، وعند نقطة معينة من التطور التاريخى تصبح ضرورة التغيير واضحة ، وتؤدى الحاجات الإنسانية ، التى يخلقها ويحددها الأسلوب الموضوعى للإنتاج ، إلى ثورة اجتماعية ، فالإرادة الإنسانية إذن هى السبب التقريبى للتغيير الاجتماعى .

ومن وجهـة نظر التعليم يصبح لاعتبار الإرادة الإنسانية ، كعامل من عوامل التقـــدم الاجتماعى ، أهمية كبيرة ، فحين تصبح الحقائق والنظريات معروفة ومفهومة ، تتسع الفرصة وتتحسن لوضع قرارات أكثر

ذكاء ، ويصبح التعليم عن طريق التأثير على الإرادة الإنسانية قوة حيوية للتغيير الثورى ، كما تعمل على تعجيله .

وعلى حين أن الماركسية لاتعتبر التعليم السبب الأخير فى التقدم الاجتماعى ، فإنها لاتعزو إليه دوراً كبير الأهمية ، فلو أن التغييرات الاجتماعية لم تحدث إلا بسبب القوى الاقتصادية الموضوعية مستقلة عن الإرادة الإنسانية ، لكان لابد أن يخرج التعليم من دائرة أى تخطيط أو إصلاح اجتماعى ، وكان لابد أن يبقى التعليم سالباً تحت تأثير كل مرحلة من مراحل التاريخ ، لكن هذا التفسير القاتل للحتمية الاقتصادية يتنافى مع الروح الماركسية كلها ، ويتعارض ، بصفة خاصة ، مع نظرية المعرفة الجدلية . إن عقيدة « ماركس » عن الوحدة التى لاتنفصل بين الفكر والعمل متوجةً بالتطبيق الهادف تجعل من الماركسية فلسفة تقدم ، والواقع أن من بين العوامل البالغة الحيوية فى العقيدة الماركسية إيمانها الراسخ بأن التقدم يحدث من أثر النشاط الإنسانى الواعى .

إن دور التعليم فى المجتمع دور ظاهر ، فهو ليس ، فحسب ، انعكاساً فكرياً للعلاقات الإنتاجية ، لكنه يصبح بذاته قوة نشيطة تتفاعل على الأسلوب الاقتصادى الأساسى للإنتاج ، وقد يعدل منه داخل حدود محدودة ، فإذا استطاع التعليم أن يغير ، إلى حد ما ، الأساس الاقتصادى للمجتمع ، وبذلك يسهم فى تطور المجتمع الجديد ، فإن التعليم يصبح ، من ثم ، قوة لها مغزاها — فهى مهمة إلى حد تغيير طبيعة الصراع التاريخى وصفته .

والتعليم يصبح سلاحاً أساسياً فى الصراع الطبقى ، فالطبقة المسيطرة

تحتفظ لنفسها بمكانها عن طريق بث آرائها ، ومن ثم بالسيطرة على المدارس . وفى المجتمع الماركسى يقوم التعليم بأن ينقــل إلى عقول الطلبة روح الصراع الطبقى ، والقضاء على البورجوازية ، والقضاء على الطبقات ، والقضاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، وبالجملة فإن الغرض من التعليم الشيوعى هو طبع النشء بالأخلاق الشيوعية ، ولتحقيق ذلك لابد من تعليم عام شامل يتلقى فيه كل ناشىء التدريب الشامل الذى تقتضيه المشاركة الفعلية فى خلق الظروف الموائمة للمجتمع الماركسى ومن بعده الشيوعى ، وحين يتم الصراع الطبقى ، ويعيش البشر جميعاً فى ظل أسلوب إنتاج ماركسى ، يصبح التعليم أداة تحسن غير محدود فى المجتمع اللاطبقى ، وأداة قضاء على تقسيم العمل ، وأداة لتطوير الفرد تطويراً متكاملاً .

ويمكن إيجاز المبادىء الأساسية للفلسفة الشيوعية من التعليم فيما يلى :

« لا يمكن أن يصبح التعليم قط السبب الأخير فى التغير الثورى أو التقدم ، على أنه قد يصبح ، من داخل حدود معينة ترسمها القوى والعلاقات المادية للإنتاج ، بحكم تأثيره على الإرادة الإنسانية ، السبب المباشر الحافز للتطور الثورى فى الصراع الطبقى ، أما فى المجتمع اللاطبقى فى المستقبل فسيكون التعليم السبب المباشر للتطور التقـدمى التدريجى غير المحدود ، داخل هذا المجتمع » .

الفنون التطبيقية : الحلقة بين التعلم والإنتاج :

ترى الماركسية أن العمل هو الوسيلة التى يثبت بها الإنسان وجوده ، فالعمل هو واسطته فى خلق عالم رغباته ، والعمل هو الذى يجب أن يجعله سعيداً ، والإنسان يعمل ليغير شكل دنياه ، وليضع طابعه عليها ، وليجعل نفسه مستريحاً فيها ويسيطر على قواها ، وهذا مايفرق بين الإنسان والحيوان ، لكن على الإنسان مع ذلك أن يحقق هذا تحقيقاً كاملاً ، فالمستقبل هو الذى يحقق الوجود الكامل للإنسان :

« إن الوجود الطبيعى للحيوان تحدثه الظروف التى يعيش فيها ، ويوائم نفسه معها . أما ظروف الإنسان فهى ، بمجرد أن يفرق بين نفسه وبين الحيوان بأضيق معانيه ، تصبح ظروفاً غير موجودة ، ولايمكن إيجادها إلا بالتطور التاريخى الحادث ، فالإنسان هو الحيوان الوحيد القادر على شق طريق خروجه من مجرد الحالة الحيوانية ، فحالته الطبيعية هى الحالة المناسبة لوعيه — حالة يخلقها بنفسه » .

وبالتطور التاريخى لمختلف أساليب الإنتاج ، وبما يستتبع ذلك من أثر التخصص فى تقسيم العمل تقسيماً جديداً ، وبالمعرفة التكنولوجية المتجددة من عصر إلى عصر ، أحدث عمل الإنسان إنتاجا أكبر ألف مرة من إنتاجه السابق ، فالإنسان قد سيطر على قوى الطبيعة حين

عرفها ، لـكنه فقد نفسه فى العملية ، وأصبح لا إنسانياً ، منعزلاً عن عمله ، وعن نفسه ، وعن جيرانه . . .

« فالعامل إذن لايحس بنفسه إلا خارج عمله ، أما فى عمله فيحس أنه خارج نفسه ، وهو مطمئن حين لا يـكون يعمل ، وهو حين يعمل لا يكون مطمئنا ، فعمله إذن ليس باختياره ، بل هو مجبر عليه ، إنه عمل إجبارى ، فليس الأمر إشباع حاجته ، بل مجرد وسيلة لإشباع حاجات خارجة عنه . . .

« . . . إن الإنسان (العامل) سرعان مايشعر بنفسه نشيطاً منطلقاً فى أية وظيفة إلا فى وظائفه الحيوانية ... الأكل والشرب والتناسل ... وفى وظائفه الإنسانية لايعود يحس بنفسه إلا أنه حيوان ، وما فيه من حيوان يصبح إنساناً ، على حين أن ما فيه من إنسان يصبح حيوانا » .

وفى ظل الرأسمالية بصفة خاصة يكون العامل بمعزل عن عمـله ، فهو يعتبر وحدة فى تـكاليف العمل ، أو عاملا فى تـكلفة الإنتاج ، أو سلعة تباع ، ومن ثم يصبح فى علاقاته الاجتماعية « شيئاً » ، وفى هذا الوضع غير الطبيعى ، فإن ما يمكن تبادله بأشياء يلقى الاحترام الأكبر ، فللنقود قيمة ، أما عمل الإنسان فله ثمن ، والناس يصبحون وسيلة لاغاية ، وأثر هذا الامتهان لعمل الإنسان هو الصورة المجردة للإنسان الاقتصادى ، وهو إخفاء العلاقات الإنسانية فى نظام اقتصادى ، فالقيم الإنسانية إذن مستنبطة من

الاقتصاد ، فالحصول على الشيء — العمل ، التوفير ، الاعتدال فى الشهوات — تصبح أعلى القيم ، وتصبح القوانين الخلقية تعبيراً عن قوانين الاقتصاد السياسى ، والفرد لا يدخل فى تعاقد مع غيره إلا بشروط يخلقها تبادل السلع وتشبع حاجاته ، بأن ينتزع من الشخص الآخر وجوده نفسه أى ماله ، فالحاجة إلى المال هى الحاجة الوحيدة التى يخلقها الإنتاج الرأسمالى ، ويصبح الاستغلال العام للطبيعة الإنسانية فى المجتمع وراء ستار من المودة ، العادة الاجتماعية الأساسية ، وتصبح السلع ضرباً من الأصنام ، وفى هذه المرحلة الأخيرة من العمل المتخصص ، أى نظام العمل الرأسمالى فإن « العلاقات التى تربط عمل فرد بعمل الباقين تبدو : لا كعلاقات اجتماعية مباشرة بين أفراد يعملون معاً ، بل كما هى فى الواقع ، علاقات مادية بين أشخاص ، وعلاقات اجتماعية بين أشياء » .

وهناك آثار كثيرة لانعزال الإنسان عن نفسه وعن مجتمعه ، فتقسيم العمل يفرق بين مصالح مجتمعه ، وهو يفرق الوظائف الإنسانية المتعددة بعضها عن بعض : السعادة عن العمل ، والعمل الفكرى عن العمل اليدوى ، والإنتاج عن الاستهلاك . . . إلخ ، وهو يحول مايستحقه الشخص الإنسانى إلى قيمة مادية ، هى القيمة النقدية لعمله . وتقسيم العمل يضفى على العلاقات الاجتماعية بين الناس وجوداً مستقلاً غير مقيد يكون الناس ضحايا فيه ، كما أن أزمات السوق الاقتصادية توجه قرارات الناس وحياتهم . وتقسيم العمل يشتد بمضى السنين ، دافعاً التخصص فى الوظيفة إلى درجة من الضيق والرقابة تجعل عمل الإنسان مقصوراً على ممارسة جزء بسيط من قدرته ، وبذلك يصبح مجرد ذيل للآلة .

ويرى الماركسيون أن التغيير يمكن الوصول إليه عن طريق تحويل العلاقات الاجتماعية إلى علاقات ماركسية لتضاهى العلاقات الإنتاجية ، لكن العملية لا يمكن أن تقف عند هذا الحد ، بل يجب أن يكون الناس على وعى بالماركسية ، وأن يتحقق الحكم الذاتى بأن تشترك الجماهير اشتراكاً كاملاً واعياً فى ديموقراطية المجتمع ، ويجب أن يعرف الناس ، باختيارهم ، ما يرغبون فيه من عمل ، كما يجب أخيراً أن تقضى إنجازات العلم على جفاف الحياة وعلى الفوضى فى الإنتاج بأزماته وبطالته وحروبه . وبالكشف عن قوانين التطور الاجتماعى يجب أن تقدم للإنسان وسائل الاسترشاد الواعى لتنميته شخصياً ، وهكذا ينتهى الإنسان إلى الاتحاد مع نفسه ، ومع رفاقه ومع دنياه ، وعندئذ فقط يصبح إنساناً حراً حقاً :

« إن استيلاء المجتمع على وسائل الإنتاج يضع حداً لأنماط إنتاج السلع ، ومعه حد لسيطرة السلعة على المنتج ، ويحل التنظيم الواعى — على أساس مخطط — محل الفوضى فى الإنتاج الاجتماعى ... وعند هذه النقطة يقطع الإنسان ما بينه وبين دنيا الحيوان ، ويترك من ورائه ظروف وجود الحيوان ليدخل ظروفاً إنسانية حقيقية .... ويطبق الإنسان قوانين نشاطه الاجتماعى بفهم كامل — تلك القوانين التى كانت من قبل تبدو له فى شكل قوانين طبيعية خارج نطاق سيطرته — ومن ثم يسيطر عليها ..... وحتى القوى الخارجية الموضوعية ، التى كانت من قبل تسيطر على التاريخ ،

ستدخل تحت سيطرة الناس أنفسهم ، ومن هذه النقطة يبدأ الناس بوعى كامل فى تشكيل تاريخهم ... إنها وثبة الإنسانية من دنيا الحاجة إلى دنيا التحرر » .

ويجب أن نؤكد مرة أخرى أن ذلك ، بالنسبة للماركسيين ، لا يكون إنجازاً تلقائياً ولا حتمياً ؛ لأن هذا التغيير القدرى ينكر ابتكار الإنسان وقوة إرادته .

وأبرز صفات الرجل الرأسمالى أنه — موضوعيا — أصبح عامل مصنع ، أما ذاتياً فقد انفصل عاطفياً عن كل ما هو إنسانى — أى عن استخدام العمل لخلق عالم إنسانى صحيح .

ولكى يكون للتعليم أساس سليم يرى الماركسيون أن من الضرورى أن تكون له علاقة اجتماعية سليمة بعملية العمل ، فقيمة العمل التعليمية يجب أن تسود ، على أن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق إعادة بناء المجتمع ، فالمجتمع القادر على تنسيق قواه الإنتاجية وتكنولوجيته مع العلاقات الاجتماعية الإنسانية هو وحده القادر على تحقيق التناسق الاجتماعى والسعادة ، وفى المجتمع التعاونى اللاطبقى الأصيل وحده يمكن أن يصبح التعليم بنّاء حقاً ، ويمكن تحقيق التنمية الكاملة لكل مواهب الأفراد وشخصياتهم ، وعندئذ فقط يمكن أن تسد الثغرة بين العمل العقلى والعمل البدنى ، وبين النظرية والتطبيق ، وبين المثالية والحقيقة .

إن فى المجتمع الذى يكرم العامل ولا يعيش أحد بغير عمل ، يجب أن يربط التعليم بالسيادة الفعلية للبيئة المادية ، وهذا فى نظر

« ماركس » يجب أن يـكون الأساس الصادق لتعليم رجل الصناعة :

« من نظام المصنع ، ازدهرت جرثومـة التعليم فى المستقبل ، كما بين ذلك « روبرت أوين » بالتفصيل ؛ ذلك التعليم لذى كان من شأنه أن يؤدى فى المستقبل إلى نشوء تعليم يربط — بالنسبة لطفل فوق سن معينة — العمل الإنتاجى بالتعليم وبالرياضة ، لا كوسيلة من وسائل كفاية الإنتاج فحسب ، بل على أنها الوسيلة الوحيدة لإنتاج عمال كاملى النمو ...

« إن الصناعة الحديثة ... عن طريق كوارثها تفرض ، كقانون أساسى للإنتاج ، ضرورة معرفة أنواع متنوعة من العمل ، ومن ثم تفرض صلاحية العامل لأعمـال مختلفة ، وبالتالى تنمية مختلف ملـكاته إلى أقصى حد ممكن ، لذلك تصبح مسألة إخضاع أسلوب الإنتاج للتطبيق الطبيعى لهـذا القانون مسألة حيـاة أو موت للمجتمع . والصناعة الحديثة تضطر المجتمع فعلا تحت التهديد بعقوبة الموت أن يحل محل العامل الذى قضى حياته يكرر نفس العملية البسيطـة التافهة حتى أصبح مجرد جزء من إنسان ، فرد آخر كامل التنمية ، صالح لأعمال مختلفة ، مستعد لمواجهة أى تغيير فى الإنتاج ، فرد لا يرى فى مختلف الوظائف الاجتماعية التى يؤديها إلا وسائل كثيرة لإطلاق ملـكاته الطبيعية والمـكتسبة ... ولا يمـكن

أن يتطارق إلينا الشك فى أنه حين تصل الطبقة العاملة إلى هذه المكانة ، وهو أمر لابد منه ، يأخذ التعليم الفنى ، النظرى والعملى على السواء ، مكانه الصحيح فى مدارس الطبقة العاملة . . . » .

إن التعليم إذا أريد أن تكون له قيمته الحقيقية للإنسان ولمجتمعه ، وجب أن يتكون من خليط من العمل الاجتماعى ، والتربية الفكرية والتدريب البدنى ، والتعليم الفنى ، ويقول « ماركس » فى ذلك :

« التربية الفكرية أولا ، ثم التدريب البدنى ثانياً ، كما يجرى فى مدارس التربية الرياضية والتدريب العسكرى ، ثم التعليم الفنى ثالثاً ، الذى يتعلم فيه التلاميذ المبادىء العلمية العامة لكل عمليات الإنتاج ، وفى الوقت نفسه يدرب الطفل والشاب على الاستخدام العملى للأدوات البسيطة وتشغيلها فى مختلف الحرف » .

فالتعليم الفنى جزء هام من النظرية الماركسية فى التعليم ؛ ولأن العمل ضرورى لوجود الإنسان نفسه فى نظر « ماركس » ، لا يمكن الفصل بين تعليم العمل والتعليم العام ، فى النظرية وفى التطبيق ، ومن ثم نفهم لماذا يهتم السوفيت ، ولماذا اهتموا دائماً ، بدور الورشة والمصنع والنواحى الأخرى من الحياة المدرسية للمجتمع ، وللمصنع المحلى ، وللمزارع التعاونية ، وللتصنيع الإقليمى والقومى ، وللمشروعات الزراعية . وعند الماركسيين ، ليس هناك صراع بين فهم مبادىء العلم وبين الانغماس فى مشكلات التصنيع فى المصنع المحلى ، بل إن الأمر على

العكس فإن هـذه المشكلات تشكل أساس تداخل التلميذ شخصياً فى الفهم العلمى . والطالب الماركسى فى عملية تعليمه يصبح على علم بحقيقة الإنتاج الاجتماعى وأساسه العلمى ، كما أنه يكسب معرفة أصيلة بالطرق الفنية والأدوات الأساسية لهذا الإنتـاج فوق مجرد الفهم النظرى ، وسيكون له معلمون خلوا بينهم وبين الطرق الشفوية للتعليم السالب ، ولن يسمح للتلقين الشفوى والتدريب المهنى البحت أن يؤديا إلى انكماش تعليم الطالب ، ولن يـكون هناك تعليم الورشة المنعزلة ، ولا مدارس التدريب الحرفى البحت ، ولا مدارس السكرتارية ، ويمنع كذلك المدارس الإعدادية للـكليات ، وهى مدارس ثانوية محرومة من التعليم الفنى ، كل هذه الشرور يجب منعها بألا تحرم المهارات العملية الفنية ، ولا الفنون الحرة ، والعلوم النظرية .

والاهتمام بالتعليم الفنى ، والتدريب على المبـادىء الرئيسية فى الصناعة له شـأنه فى أنه يساعد التعليم العـام والمهنى والجمالى والخلقى والسياسى دون القضـاء عليـه . والتعليم الفنى لا يعنى التعليم فى كل شىء وفى كل عملية ، فذلك هدف مستحيل ، كما أنه يغفل السرعة الـكبيرة للتطور التـكنولوجى والعلمى . ويقول الماركسيون إن ما نحتاج إليه هو فهم مجموعة كاملة من المبادىء التكنولوجية ؛ لأن هذا الفهم يساعد العامل على أن يصبح رجلا ذكيا ، ولتحقيق ذلك يجب تقصير يوم العمل وأسبوع العمل تقصيراً كبيراً ؛ لنترك للعامل وقت فراغ أكبر ، يتلقى فيه تعليما شاملا بما يتضمنه من تدريب فنى إجبارى ، وبذلك يصبح العمل متعةً بدلا من أن يكون عبثاً ، وهكذا يتحول العمل فى عين الإنسان من عبء إلى « ضرورة أولى فى الحيـاة » ،

ثم يصبح من الممكن تطبيق القاعدة الشيوعية : « من كلٍ حسب قدراته ، ولكلٍ حسب حاجاته » .

وهكذا نستطيع أن نوجه المبدأ الأساسى الثانى للتعليم الشيوعى فيما يلى :

« لما كان العمل هو حجر الأساس الذى يستطيع الإنسان به أن يحقق ذاته ووجوده ووجود مجتمعه ، يجب أن يربط التعليم الصحيح بسيادة البيئة المادية ، وهذا يتحقق عن طريق التدريب العام على التعليم الفنى — تدريبا على المبادىء العملية والرئيسية للإنتاج الاجتماعى ، إلى جانب مبادىء العلوم النظرية والمواد الانسانية » .

ومحاولة السوفيت تطبيق مبدأ التعليم الفنى ، قد حققت تاريخاً شيقاً .

هناك ثلاث مراحل رئيسية فى تطور التعليم الابتدائى والثانوى السوفيتى ، ومن ثم ثلاث مراحل فى تطوير التدريب على التعليم الفنى ، امتدت المرحلة الأولى من الثورة حتى سنة ١٩٣٠ ، واستمرت المرحلة الثانية طوال الثلاثينات والأربعينات حتى نشر « جوزيف ستالين » كتابه عن « المشكلات الاقتصادية للاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى » فى سنة ١٩٥٢ ، أما المرحلة الثالثة فقد استمرت من سنة ١٩٥٢ إلى الوقت الحاضر ، مع مزيد من العناية بالتعليم الفنى سنة ١٩٥٨ .

وفى المرحلة الأولى أعطى التدريب الفنى تقديراً كبيراً فى الاتحاد السوفيتى ، وبإرشاد « لينين » وزوجته « ن. ك. كروبسكايا » فرض

التعليم الفنى الإجبارى العام على كل الشباب حتى سنة ١٩١٦ ، وكان الغرض منه تعويد الطلاب على الفروع الهامة فى الإنتاج من الناحيتين النظرية والتطبيقية ، وتعزيز الرباط الوثيق بين التعليم والعمل الإنتاجى الاجتماعى ، وتتميز هذه الفترة بالتطبيقات التجريبية والعملية للمبادىء التعليمية الماركسية كما تمليها الحاجات المتطورة للمجتمع الوليد ، وحتى رجال التربية السوفيتية أخذوا بسخاء من رجال التربية غير الماركسيين من أمثال « مونتسورى » و « كرشنستينر » و « ديوى » و « لاى » و « دكرولى » و « ثورندايك » و « كلباتريك » وغيرهم ، وكذلك النظم التعليمية الروسية فيما قبل الثورة .

وتتميز المرحلة الثانية من التطور فى المدارس السوفيتية « بالعودة من التعليم الفنى إلى التعليم الجامعى التقليدى » ، وبوضع الخطة الخمسية الأولى فى أواخر عام ١٩٢٨ ، أعلن أن الاستكمال الناجح « لخطة الأعمال الكبرى » هو الدور الأول للمدرسة ، ورأت إحدى جماعات التربية ، بزعامة « كروبسكايا » ، أن هذا الدور يمكن تحقيقه تحقيقاً كاملا بزيادة الاهتمام بالمعرفة النظرية بمختلف أشكال العمل ، وبالمشاركة الواعية من التلاميذ فى شئون البيئة ، وبتدريب الطلبة على التجارب العملية فى العمل ، ورأت جماعة أخرى أن توقف التجارب فى التعليم ، وأن يوضع حد لكل الاتجاهات نحو طرق التعليم « التقدمية » ، والعودة إلى الطرق التقليدية فى التعليم ، وفى رأى هذه الجماعة أن الطالب يستطيع أن يساعد هدف الاشتراكية « بسيادة المعرفة » ، وأول مسئولية الطالب ليست أن يشتغل فى « عمل اجتماعى نافع » وإنما أن يحصل على تعليم عام واسع بدراسة اللغات والتاريخ والعلوم والرياضيات ،

وكانت هـذه الجماعة الثانية هى التى حظيت بالتأييد الرسمى للحزب ، وبذلك كانت لها الغلبة ، وعن طريق سلسلة من القرارات للجنة المركزية نشرت فى أوائل الثلاثينات ، تطورت النظم التعليمية تطوراً كبيراً ، وكانت النتيجة النهائية شديدة الشبه بالمدارس النظرية فى غرب أوربا أكثر من مشابهتها بالمدارس السوفيتية فى سنوات العشرينات ، وهذا المنهج الجـديد يعتبر مبدأ فترة مطولة لم يناقش فيها التدريب الفنى مناقشة هامة ، وما بقى من التعليم الفنى أخـذ شكل تعليم فى الفصل على مبادىء العلوم ، يكملها بعض التطبيق العملى على هذه المعرفة العامية فى تكوين عادات العمل .

أما المرحـلة الثالثة من تطور التعليم السوفيتى فأهم ما يميزها أنها عودة إلى المبدأ الذى يرى أن التعليم الفنى يشكل جزءاً هاماً من التعليم الجامعى المصقول ، ومن ثم يبدو أن هذه المرحلة الثالثة تـكون نوعاً من تجميع النقط القوية فى المرحلتين السابقتين ، فمن المرحلة الأولى جاء الاهتمام بالتعليم الفنى ، والعلم الاجتماعى النافع والربط بين النظرية والتطبيق ، ومن المرحلة الثانية جاء الاهتمام بالرياضيات ، ومختلف مجالات العلوم ، واللغات الأجنبية ، وكذلك دراسة العلوم الإنسانية ، وهذا التعليم العام يتخذ أساساً للتعليم الفنى الذى يهيأ به كل طفل للعمل النافع والمشاركة النشيطة فى بناء المجتمع ، وفى الوقت نفسه تساعد ذلك التعليم على التطور الـكامل لمواهب الأفراد.

وقد بدأت هذه المرحلة الثالثة من تطور التعليم على يد « ستالين » والمؤتمر التاسع عشر للحزب فى سنة ١٩٥٢ ، وأدمجت مبادئها فى خطة السنوات الخمس الخامسة (١٩٥١ — ١٩٥٥) ، لـكن العودة إلى التعليم

الفنى تقدمت ببطء . وفى المؤتمر العشرين للحزب فى فبراير عام ١٩٥٦ دعا « خروشوف » إلى القضاء على المناقشة الشفوية فى إصلاح التعليم الفنى ، وقال إن ما هو مطلوب هو إعادة تشكيل برامج التعليم فى المدارس الثانوية تشكيلاً جوهرياً فى اتجاه مزيد من التخصص فى الإنتاج ، وبعد ذلك بسنتين فى أبريل سنة ١٩٥٨ أكد « خروشوف » هذه النقطة من جديد فى خطاب ألقاه فى مؤتمر « الكومسومول » الثالث عشر .

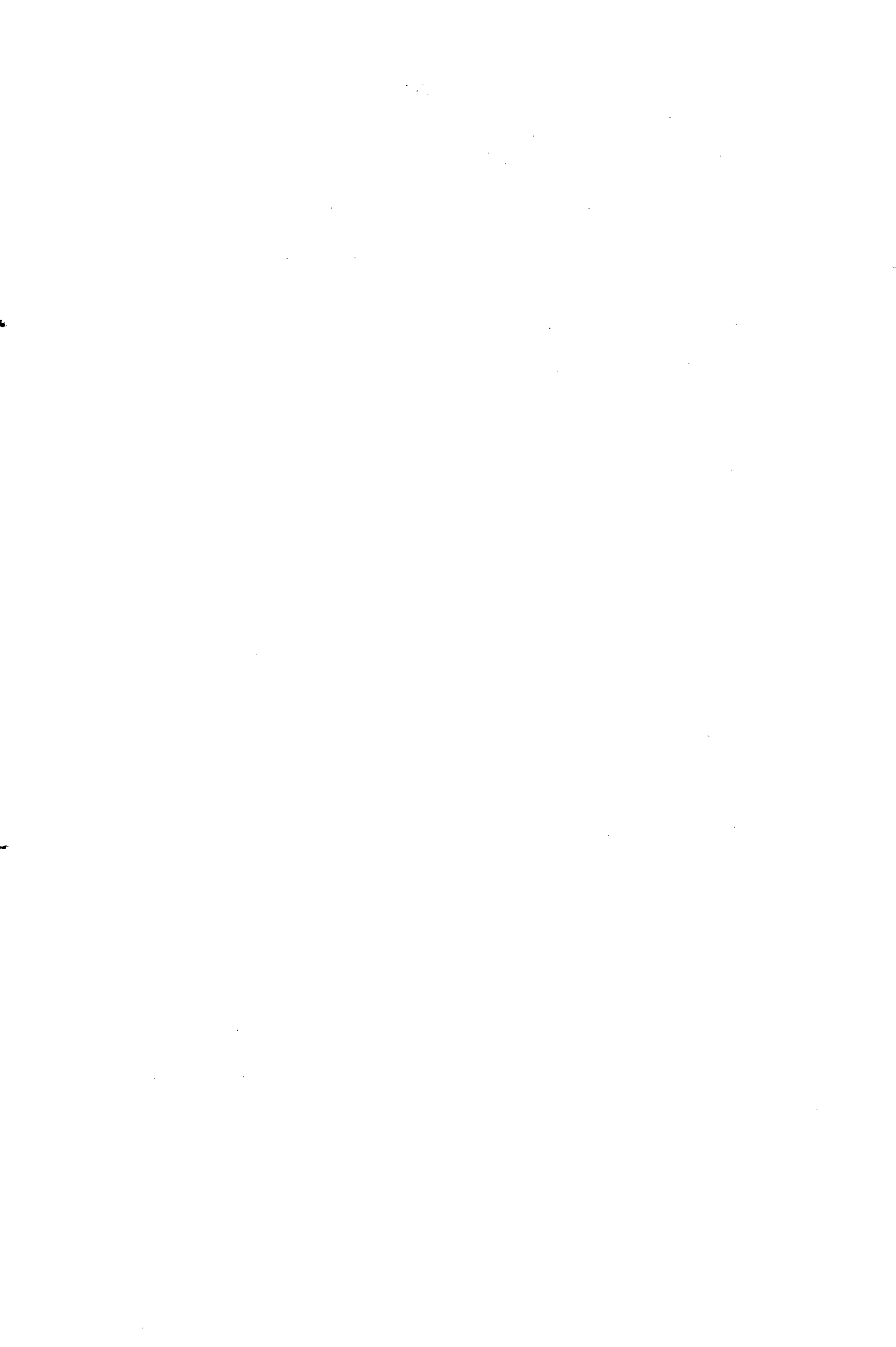
وفى ٢١ سبتمبر سنة ١٩٥٨ ظهر فى جريدة « برافدا » بيان « لخروشوف » جاء فيه أن الضعف الأساسى للتعليم السوفيتى هو « فصله عن الحياة » ، واقترح أن يتكون التعليم الثانوى فى المستقبل من مرحلتين ، تتكون المرحلة الأولى من سبعة أو ثمانية أعوام من التعليم فى مبادىء العلوم والتعليم الفنى وتعليم عادات العمل ، والأخلاق والتدريب الرياضى والجمالى ؛ وتتكون المرحلة الثانية من سنتين أو ثلاث من التدريب الشفوى المتخصص فى الصناعة أو الزراعة ، وأخيراً أصر على أن التعليم العالى يجب أن يقترب من الإنتاج ، وفى الواقع يجب أن يرتبط بالإنتاج مباشرة .

وفى نوفمبر سنة ١٩٥٨ نشر « خروشوف » بيانه المشهور فى تقريره إلى المؤتمر الحادى والعشرين للحزب الشيوعى ، وهذا البيان الذى تبنته ، فيما بعد ، اللجنة المركزية للحزب الشيوعى ومجلس وزراء الاتحاد السوفيتى ، كان مبحثه الأساسى التحسين الجوهرى لكل نظام التعليم العام عن طريق تدعيم علاقات المدرسة بالحياة ، واتخذت إجراءات لزيادة التعليم العام الإجبارى إلى مدة سبع أو ثمانى سنوات ، والتحقق من ربط تعليم العمل الفنى بالعمل الاجتماعى النافع فى التعليم

مستقبلا ، وقد قصد هذا البيان كذلك إلى تحسين تدريب مدرسى التعليم الفنى وتحسين التثقيف المذهبي فى كل مستويات التعليم ، وستكون الإصلاحات المستهدفة ما يلى :

« ... زيادة دور المدرسة فى تعليم الشباب وتربيته ، حتى يرتفع مستوى تعليمهم العـام ومؤهلاتهم العملية ؛ وضمان تدريب ذوى المؤهلات العالية على كل فروع الاقتصـاد القومى والعلوم والثقافة ؛ والمساهمة بدرجة أكبر فى القوة النامية للاتحاد السوفيتى الذى يسيطر بخطاً ثابتة على طريق بناء الشيوعية » .

وقد وضعت هـذه الإصلاحات فى صورة قانون اعتمده المجلس السوفيتى الأعلى للاتحاد السوفيتى فى ٢٤ ديسمبر سنة ١٩٥٨ ، وسيتم تنفيذها تدريجياً على مدى خمس سنوات ، وينتظر أن يكوّن القانون الجديد فى سنة ١٩٦٥ الإطار الأساسى للنظـام المدرسى السوفيتى ، وعندئذ فقط تـكون المدرسة السوفيتية قد استجابت للنظرة العلمية السابقة التى نظرها من قبل « ماركس » و « إنجلز » و « لينين » ، وعندئذ يزعم الماركسيون أن المدرسة السوفيتية بإعادة بنائها كجزء مكمل لخطة السنوات السبع ... « ستـكون ذات أهمية حاسمة فى الانتصار ـ فى مجال التنافس السلمى للنظام الاشتراكى على النظام الرأسمالى » .



الفصل الثامن

علم الجمال عند الشيوعيين

لو حاولنا أن نكتشف بعض المبادىء النظرية عن الفن فى الماركسية لانتهى بنا الأمر إلى التأكد من أن « ماركس » و« إنجلز » و « لينين » لم يتركوا للشيوعية شيئاً يمكن أن يقترب من علم كامل للجمال ، فليس هناك ما يشير صراحة إلى دراسة هذا الموضوع فى كتاباتهم ، وكل ما يمكن أن يقال إنهم كتبوه يجب أن يلتقط قطعة قطعة من كتاباتهم ورسائلهم ، ثم تجمع هذه القطع الصغيرة معاً لمحاولة تشكيل رأيهم الصحيح فى هذا الجانب الحيوى من الحياة .

دور الفن :

ذكرنا من قبل أن الماركسيين يرون أن الظروف الاقتصادية وحدها هى التى تحدد التطور التاريخى ، وأن هذه الظروف هى العوامل والطرق التى يستخدمها أى مجتمع لإنتاج السلع وتبادلها ؛ والتنمية الاقتصادية هى القاعدة التى تقوم عليها كل الأدوار العليا الأيديولوجية من تطور المجتمع ، ومن بين هذه الأدوار العليا بطبيعة الحال الأدب وغيره من صور التعبير الفنى .

وهذه العوامل الأيديولوجية يتفاعل بعضها مع بعض كما تتفاعل كلها مع القاعدة الاقتصادية نفسها ، فالاقتصاد لا ينظر إليه على أنه السبب الوحيد للنشاط فى المجتمع ، مع بقاء الأيديولوجيات فى تغيير

سالب يوجهه الاقتصاد ، ومثل هـذا الفهم فيه خطأ خطير للمفهوم الماركسى للتطور فى المجتمع :

« إن التطور السياسى والتشريعى والفلسفى والدينى والأدبى والفنى وغير ذلك يقوم على التطور الاقتصادى ، لـكنها جميعاً تتفاعل معاً ، كما تتفاعل مع القاعدة ، فليس الوضع الاقتصادى وحـده هو السبب ، وليس وحده هو الفعال فى الوقت الذى لا يبقى فيه لأى شىء آخر إلا أثر سالب ، بل إن هناك تفاعلا مع أساس الحاجة الاقتصادية » .

على أن التطور التاريخى يبدو كتاريخ لصراعات الطبقات ، وكما أن التغير فى العلاقات الإنتاجية يحدد سيطرة طبقة على طبقة ، كذلك فإن الصراع الطبقى يعتبر أساساً للأيديولوجية الطبقية ، فالأيديولوجيات السياسية والفلسفية والخلقية والدينية إنما تعـكس وتخدم مصالح الطبقة الاجتماعية التى تظاهرها .

إن الفن أيديولوجية كالأخلاق والدين والفلسفة والعلوم ؛ والفن بهذه الصفة يخدم بالضرورة فـكرة خلق نظام فـكرى معين ونشره ، وللفن وظيفة خاصة يقوم بها فى هذا الصراع ، وظيفة لا تستطيع المعرفة العلمية مثلا أن تؤديها ، فالعلم لا يلعب على المشاعر والعواطف ، والعلم لا يبهج الأحاسيس ، فهذه وظيفة الفن .

والمحاولة الفنية تساعد كذلك على تمجيد طبقة اجتماعية بذاتها ، وبعبارة أخرى فإن كل طبقة تسعى لأن تمثل نفسها لأجيالها الصاعدة

ولأحفادها كطبقة يضرب بها المثل ، وكطبقة عاقلة ، أفكارها هى نور العالم . وبواسطة الفن والأدب تستطيع الطبقة المسيطرة ـ عن وعى أو عن غير وعى ـ أن تصوغ فكر طبقة أخرى وأن تبقى عليها مستعبدة لها ، أما من حيث إن الفن يخدم البورجوازية فى محاولتها لأن تجعل حياة الإنسان وظروفه شيئاً له معنى ، فالفن لا يلعب إلا دوراً سالباً ، هو أنه يعمل على دوام استغلال الإنسان للإنسان بالمحافظة على بقاء القيم الموجودة فى الأسلوب الرأسمالى للإنتاج .

ولأن الفن سلاح فى صراع الطبقات ، فذلك يستتبع أن دور الفن فى المجتمع الماركسى دور بالغ الأهمية ، فالبروليتاريا وهى لا تزال طبقة ، تستخدم كل الصور الفنية لتحقيق انتصار الثورة الاشتراكية ، ففى أدب البروليتاريا ومعارضها الفنية والعمارة وصالات موسيقاها ومراقصها ، يجب أن يكون للفن رسالة ، رسالة اجتماعية ، إذا عنى بها كانت كفيلة بأن تقرب العالم من مجتمع لا طبقى كامل .

معيار الجمال :

وهنا تثور مشكلة « معيار الجمال » فى الماركسية : ما هو الشىء الذى يفرق بين الجميل والقبيح ؟ ، وبأى معيار سيحكم الانسان على الجمال ؟ . يخيل لنا لأول نظرة أنه لا يمكن أن يكون هناك معيار مطلق للجمال عند الماركسيين ؛ لأن الفن أيديولوجية ، ومن ثم فإن تصور الناس للجمال لا بد أن يتغير بسير عجلة التاريخ ، فهل يستطيع الإنسان أن يتحدث عن « الجميل » بصفة عامة ، أم أنه يجب أن يتحدث عما هو «جميل» لفترة بذاتها ، أو مجتمع بذاته ، أو فى طبقة اجتماعية بذاتها ؟ . الجواب بسيط :

هناك توازٍ وثيق بين مشكلة المعايير الجمالية وبين المستويات الأخلاقية كما يراها « ماركس » ، فالأخلاق ، كما ذكرنا ، مرتبطة دون شك بالمجتمع الذى تعيش فيه ، ففى رأى « ماركس » أن الطبقة المستغلة هى التى صاغتها طبقاً للأساليب الضرورية للإنتاج الاقتصادى ، ومع ذلك يعترف « ماركس » بأن هناك علم أخلاق ، له فى ثناياه بعض القوانين الأخلاقية العامة الصالحة لكل زمان ، كذلك الحال فى علم الجمال ، فتصور المجتمع يتوقف على نضج المجتمع ، وعلى أهداف الطبقة المستغلة ، وطبعاً على الأسلوب السائد للإنتاج ، ومع ذلك فهناك عناصر مشتركة فى معنى الجمال تعترف بها الشعوب المختلفة وثقافاتها ، فالماركسى دون شك ، لا يزال يغتبط بالنحت فى اليونان القديمة ، وبالعمارة القوطية ، وبأعمال عصر النهضة فى إيطاليا ، والرسامين الفلمنك ، ودرامات شكسبير ، وحتى اليوم لعله لا يزال يقدر قيمة الأعمال الأدبية التى كتبها الفنانون للطبقات الأخرى ، فى أوقات أخرى ، وفى بلاد أخرى ، وعليه أن ينشد مثله فى « ماركس » نفسه ، فقد كان من بين المؤلفين المفضلين عنده : « شكسبير » و « أخيلوس » و « جوته » و « هاينى » و « ديدرو » ، كما كان أحب الأبطال فى رأيه « سبارتاكوس » و « كبلر » .

وهذا « النقص فى النسبية » ، كما يفسره « ماركس » ، إنما يرجع إلى عدم التناسب بين التطور المادى والإنتاج الفنى ، فقد بين التاريخ أن أعلى تطور فى الفن حدث أحياناً فى مجتمعات لم يكن بها إلا وسائل إنتاج بدائية ، وكان هذا راجعاً إلى أن بعض القوالب الفنية الهامة لم تكن ممكنة إلا فى مرحلة منخفضة من التطور الفنى ، فإذا كان هذا

صحيحاً عن العلاقات المتبادلة فى مجال الفن نفسه ، فكم تكون الحال بالنسبة للفن كله مع التطور العام للمجتمع ؟ :

« من المعروف تماماً أن بعض فترات أعلى تطور فى الفن ليست له أية علاقة مباشرة بالتطور العام فى المجتمع ، ولا بالأساس المادى ، ولا بالهيكل العظمى لتنظيمه . . . وبالنسبة لأشكال معينة من الفن ، كالملاحم الشعرية مثلا ، من المسلم به أنه ما كان يمكن وجودها فى شكلها هذا بمجرد أن يبرز مثل هذا الفن إلى الوجود ، وبمعنى آخر فإن فى دنيا الفن أشكالا هامة منه لا يمكن وجودها إلا فى مرحلة منخفضة من تطوره » .

فالفن الإغريقى مثلا لم يظهر إلا بسبب الأساطير اليونانية ، ومع ذلك فالأساطير اليونانية بسبب علاقاتها الضرورية بنظرة الإنسان والمجتمع ، ما كان يمكن أن تكون جزءاً من الأدوار العليا الأيديولوجية فى مجتمع متقدم فى أساليب الإنتاج المادى :

« من الحقائق المعروفة أن الأساطير اليونانية لم تكن فحسب قاعدة الفن الإغريقى ، بل كانت نفس الأرض التى انبثق منها ، فهل كان يمكن أن تكون النظرة إلى الطبيعة ، والعلاقات الاجتماعية التى شكلت الخيال الإغريقى والفن الإغريقى هى نفس النظرة فى عصر الآلات الأوتوماتيكية والسكك الحديدية

والقطارات والتلغراف الكهربائى ؟ .. إن الأساطير كلها تتحكم وتسيطر وتشكل قوى الطبيعة فى الخيال ، ومن ثم تختفى بمجرد أن يسيطر الإنسان على قوى الطبيعة ... وما كان يمكن أن ينشأ فن مثل الفن اليونانى فى مجتمع ليست فيه تفسيرات أسطورية للطبيعة ، ومشاعر أسطورية حيالها ، فى مجتمع يتطلب من الفنان خيالا متحرراً من الأساطير » .

لكن « ماركس » يقول إن الصعوبة الرئيسية ليست فى تفهم كيف أن أنواعاً معينة من الفن قد تنشأ فى مجتمعات متخلفة اقتصادياً ، بل إن الصعوبة الرئيسية تتمثل فى فهم السبب فى أن الفن فى مجتمع غير ناضج إنتاجياً لا يزال يقدم لمجتمع متقدم مصدراً من مصادر المتعة الجمالية ، ولماذا فى بعض الأحيان يظل مثل هذا الفن — كمعيار للجمال ونموذج له — أبعد من الوصول إليه ، وفى الإجابة عن ذلك نجد السبب فى وجود معايير عامة للجمال يشترك فيها الناس جميعاً ويقرها « ماركس » نفسه .

أما الجواب عن هذه المشكلة فيتمثل فى طبيعة الجدل نفسه ، فالتركيب ، كما ذكرنا ، يعلو الحقيقة والخير والجمال الذى يوجد فى المعنى ونقيضه ، فهى صفات لا تفنى ، فالحق والخير والجمال فى المجتمعات الأقل نضجاً لا يستنكرها المجتمع المتقدم — إنها تسمو وتستعلى ، ومن ثم ففى المتوالية الجدلية للإنسان وبيئته الاقتصادية تبقى رواسب من الماضى تجمع على مستوى عالٍ ، كل شىء كانت له قيمة ، فلا يستبعد أى شىء إلا الخطأ والشر والقبح ، ويفسر « ماركس » العملية بالنسبة للفن فيما يلى :

« لا يستطيع الإنسان أن يعود طفلاً إلا إذا أصبح صبيانياً ، ولكن ألا يستمتع بألاعيب الأطفال التى لا فن فيها ؟ ، وألا يجوز له أن يكرر حقيقتها على مستوى أعلى ؟ ، كذلك ألا تعود صفة كل فترة مطابقة للطبيعة فى طبيعة الطفل ؟ فلماذا لا تفرض الطفولة الاجتماعية للبشر ، تلك الطفولة التى حصل فيها البشر على أجمل تطور ، سحراً خالداً كعصر مضى ولن يعود أبداً ؟ » .

إن معيار الجمال كمعيار الأخلاق يمكن القول بأنه نسبى لفترة بذاتها أو لمجتمع تتحكم فيه الطبقة ، على أن « ماركس » يصر على أننا نجد فى كل العصور قياساً مشتركاً يقاس به الجمال ، ومن هنا يظهر أن « ج . ف . بليخانوف » يفسر فكر « ماركس » تفسيراً صحيحاً حين ينظر إلى النقد على أنه عملية على مرحلتين ، تتكون المرحلة الأولى من الحكم على الإبداع الفنى تبعاً لصدق وصفه للعلاقات الاجتماعية فى عصر بذاته ، فالناقد الأدبى مثلا عليه أن « يترجم فكرة العمل الأدبى من لغة الفن إلى لغة المجتمع ، وأن يجد ما يمكن أن نسميه المعادل الاجتماعى لظاهرة أدبية بذاتها » .

ولكن حين يصدر الحكم بالنسبة لصدق أو « واقعية » الفن ، فالنقد لا يكون كاملا ، فليس كل ما هو واقعى أو له قيمة اجتماعية ، فنياً أو جميلا ، وعلى ذلك تكون هناك مرحلة ثانية يفرق فيها بين ما هو نافع وبين ما هو جميل نافع ، مرحلة يكون فيها « تقييم للنواحى الجمالية فى العمل الفنى الذى يتعرض للنقد » .

على أن أحداً سواء « ماركس » أو « إنجلز » لم يترك تعريفاً جامعاً مانعاً للخبرة الجمالية ، لكن من تصورهما لطبيعة الإنسان تصوراً يستنكر روحانيته ، يمكن أن نستخلص أن هذه الخبرة لا يمكن أن تعلو على المستوى المادى ، على أن ذلك لا يعنى القول بأن إدراك الجمال أو إنتاج الفن مشترك بين الإنسان والحيوان ، فقد أوضح « ماركس » هذه النقطة ، حيث قال إن الإنسان هو الكائن الحى الوحيد الذى ينتج تبعاً لمقاييس الجمال ؛ لأن الإنسان هو الكائن الحى الوحيد الذى يستطيع أن ينتج أكثر من حاجات جسمه ، وهو الكائن الحى الوحيد الذى يستطيع أن ينتج حسب قياس كل كائن آخر :

« من المسلم به أن الحيوانات تنتج كذلك ... ولكن الحيوان لا ينتج إلا ما يحتاج إليه مباشرة لنفسه أو لعياله ، فهو ينتج لجانب واحد ، أما الإنسان فينتج بصفة عامة ... الحيوان لا ينتج إلا تحت تأثير حاجته البدنية المباشرة ، أما الإنسان فينتج حتى حين يكون متحرراً من حاجته البدنية ... والحيوان ينتج لنفسه ، أما الإنسان فيكرر الطبيعة كلها . . . الحيوان يعمل أشياء تتفق مع مستوى نوعه وحاجته ، أما الإنسان فيعرف كيف يصنع أشياء تتفق مع مستوى كل نوع ، ويعرف كيف يطبق فى كل مكان المستوى المطلوب لكل شىء ، فالإنسان كذلك يصنع أشياء تتفق مع قوانين الجمال » .

فإذا كان رأى « ماركس » فى الفن يتمثل فى أن الإنسان ينتج

حسب مقياس كامن فى الشيء ، فلا شك أن قوميسير التعليم السوفيتى السابق « لونا كارسكى » كان على صواب فى تصويره فكر « ماركس » حين وصف الشيء الجميل بأنه « الشيء العادى الذى يضم شكله تناسباً وتناسقاً يجعل تصوره بهيجا ، والذى يعمل كأنه مطابق لقياس عين الإنسان وأذنه وعقله » ، كذلك لا مجال للشك فى تفسير « بليخانوف » لرأى « ماركس » حين رأى أن الإحساس بالجمال مسألة « قصد » لا مسألة « سبب » ومسألة « غريزة » لا مسألة « حساب » . إن قدرة الإنسان على إنتاج فن ينطبق على « مقياس خفى » ، والإحساس بالفن غريزياً تبعاً لهذا المستوى هى التى سمحت « لماركس » والماركسيين بالكلام عن الموضوعية فى علم الجمال وعن تقييم للجمال تشترك فيه كل العصور وكل الطبقات .

إن الإنسان وحده هو القادر على صنع الفن ؛ لأن الإنسان وحده من بين الحيوانات هو الذى يملك القدرة على صنع أدوات ، ومن ثم فقد لعب العمل دوراً هاماً فى أصل الفن ؛ ولأن الإنسان تطور إلى حد استطاع عنده بدنياً أن يعمل ، أمكنه بواسطة العمل أن يزيد من تطوره حتى استطاع أن يصنع فناً ، ولولا العمل ما كان هناك فن . ويذكر « إنجلز » عن مراحل تطور الإنسان ما يلى :

« أصبحت يد الإنسان طليقة ، فاستطاعت من ثم أن تكسب مزيداً من المهارة ، وهكذا زادت المرونة التى تحصلت من ذلك وورثها الإنسان من جيل إلى جيل ...

« فاليد إذن ليست عضو عمل فحسب ، بل ثمرة

العمل أيضاً ، فبالعمل وحده ، وبالتكيف بالعمليات الجديدة المتجددة ، وبوراثة التطور الخاص الحادث فى العضلات والمفاصل وعلى مر الزمن فى العظام أيضاً ، وباستخدام هذه التحسينات الموروثة فى عمليات أكثر تعقيداً ، بلغت يد الإنسان تلك الدرجة العالية من الكمال التى ساعدته على أن يبرز للوجود لوحات « رافايل » وتماثيل « ثور والدسن » وموسيقى « باجانينى » .

إلى هذه النقطة نكون قد استنبطنا مبادىء علم الجمال فى الماركسية فيما يلى :

• الفن ثمرة عمل الإنسان ، موجهة إلى خلق شكل يتفق مع قياس كامل للشىء . والشىء الجميل هو الشىء الذى يضم شكله تنظيماً أو تنسيقاً يجعل تصوره بهيجا ، ويكون كأنما صنع مطابقا لقياس عين الإنسان أو أذنه أو عقله .

• والفن دور علوى أيديولوجى يقوم على قاعدة الأسلوب الاقتصادى للإنتاج ، وبهذه الصفة يكون سلاحاً قوياً فى الصراع الطبقى ، له دور خاص يلعبه ، ومن ثم فإن معيار الجمال يتوقع له أن يتغير تبعاً لعملية التاريخ ، على أن هناك عناصر مشتركة للجمال تسلم بها كافة الطبقات وفى كافة مراحل عملية التطور .

الواقعية الاشتراكية :

في رأى الماركسيين أن كل عمل فني — ككل — نشاط فكرى ، يخدم غرضاً أكبر من النشاط نفسـه وخارجاً عنه ، فمبادىء الجمال عند « ماركس » تتطلب من الفن أن يبث معلومات معينة ، وأن يغرس أنماط سلوك معينة ؛ لأن الفن أداة تستخدم لدفع عجلة العملية التاريخية ، وتحقيق نجاح الهدف البروليتارى . والتطبيق العملى لهذه المبادىء ، يأخذ الشكل الذى أصبح معروفاً فى العالم الشيوعى باسم « الواقعية الاشتراكية » ، والواقعية الاشتراكية — بصورة عامة — هى الإصرار على أن الفن يجب أن يؤدى وظيفته الصحيحة فى المجتمع الاشتراكى ، وذلك بتصوير الحقيقة وحدها ، وبغرس قيم سياسية وخلقية تتفق مع تطورها الجدلى ، فكلمة « الواقعية » فى عبارة « الواقعية الاشتراكية » تعنى الاعتراف الفنى بحقيقة خارجية ، أما كلمة « الاشتراكية » فتعنى التمثيل الفنى للحقيقة فى « تطورها الثورى » .

والواقعية الاشتراكية تبدأ من صورة مثالية تكيف بها الواقع الحى ، ولكى يكتشف الإنسان « الحقيقة » فى « الواقع » يجب عليه أن يرى وأن يمثل الحياة فى ضوء مثاليتها ، وأن يمثـل الحقيقة لا كما هى موجـــودة ، بل كما يجب أن تكون ، وكما لا بد أن تكون فى المستقبل :

« إن ما نطلبه من « تمثيل الحياة بصدق فى تطورها الثورى » لا يعدو فى الواقع أن ندعو إلى النظر إلى الحقيقة فى ضوء الحياة المثلى ، وإلى إعطاء تفسير مثالى

للحقيقة ، وأن نعرض ما يجب أن يكون ، كما هو ، لأننا نفسر « التطور الثورى » بأنه الحركة الحتمية نحو الشيوعية ، نحو مثلنا الأعلى ، فى ضوء ما نرى أنه الحقيقة . إننا نمثل الحياة كما نحبها أن تكون ، وكما هو مقـــدر لها أن تصبح حين تنحنى لمنطق الماركسية » .

و« الواقعية الاشتراكية » أقرب شبهاً لنوع من « الرومانسية » منها إلى الطريقة الأدبية التى عرفت « بالواقعية » فى القرن التاسع عشر ، ومع ذلك فلا يصح اعتبارها تنميقاً للحياة أو محض خيال ، إنها الحقيقة ممثلة فى تطورها الثورى :

« إننا ضـــد الخداع وضد طلب المحال ، فنحن لا نكتب إلا الحقيقة ، وفى الوقت نفسه نعرض الحياة فى تطورها الثورى ... لماذا يجب أن ننمق الحياة ؟. إنها جميلة كما هى ، ولسنا بصدد تزيينها ، بل كل ما نريده هو أن نكشف عن بذور المستقبل فيها . إن « الرومانسية » مشروعة بشرط ألا تتعـــارض مع الواقعية ، فالرومانسية الثورية « كالتطور الثورى » ، و « بذور المستقبل » كامنة فى الحياة كما يصورها الرومانسيون الراسخون بصدق » .

إن استـــكشاف الحقيقة وصورتها الصحيحة يتطلب تقويماً لمبـــدأين آخرين ، أولهما المبدأ الذى يرى أن الأدب والفن إنما هما للناس ، ويجب

أن يـكونا يسيرى الفهم لهم ، والثانى هو المبدأ الذى يرى أن الأدب والفن يجب أن يكونا مطيعين لخط الحزب الرسمى .

أما المبدأ الأول فينبثق من كتابات « ماركس » نفسه ، فهو يرى أن الحقيقة يجب الـكشف عنها فى التطبيق ، فهناك وحدة دائمة بين النظرية والتطبيق ، فالحقيقة لا توجد فحسب فى التأمل فى الـكون ، بل توجد كذلك فى الصراع لتغييره ، والحقيقة التى نراها فى التأمل لا قيمة لها إلا إذا طبقت على مشكلات الحاجات الإنسانية وإشباعها ، فالحقيقة يجب أن تبدو كما لو كانت أيديولوجية .

لـكن هذا فى رأى « لينين » ليس كل شىء ، فهذه الأيديولوجية يجب الـكشف عنها فى وعى الطبقة البروليتارية ؛ لأن وعى الطبقة لا وعى الفرد هو الذى يجب أن نبحث فيه عن الحقيقة بصورة أكثر جدية ، فـكل أيديولوجية ، حتى الرأسمالية ، تخدم مصالح الطبقة التى تساندها ، حتى لو كانت هذه الطبقة تسعى إلى إخفاء حقيقتها وراء قناع من الموضوعية ، لـكن من بين الأيديولوجيات الطبقية كلها ليس هناك إلا أيديولوجية البروليتاريا القادرة على أن تعكس فى ذاتيتها القوانين للموضوعية للحقيقة، فـكلما وجدت مصالح الجماهير تعبيراً عنها ، كان عرض القوانين الإنسانية الموضوعية أكمل وأعمق ؛ لأن النظرية الماركسية للتاريخ تؤكد أن مصالح طبقة البروليتاريا هى أكثر المصالح تمشياً مع القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعى . واعتماداً على هذا المبدأ استخلص « لينين » البيان التالى استخلاصاً منطقياً :

« إن المادية تشمل الحزبية التى تقتضى الإيمان المباشر

الصريح برأى جماعة اجتماعية معينة فى أى حكم
على الأحداث » .

فالفن الذى له معناه عند الجماهير ، والذى تحبه الجماهير ، هو من ثم الفن الذى يعتبر قادراً على تمثيل الحقيقة الاشتراكية ، وهذا الفن وحده هو المسلم بجماله فى المجتمع الاشتراكى ، وفى ذلك يقول « لينين » :

« الفن ملك للشعب ، يجب أن ينفذ بأعمق جذوره
فى وسط الطبقات العاملة ، ويجب أن يكون مفهوماً
عند هذه الجماهير ، محبوباً منهم ، ويجب أن يوحد
الشعور والفكر والإرادة عند هذه الجماهير ، ويجب
أن يسمو بهم » .

إن المواطن فى ظل النظام الشيوعى يجب أن يقيم مفاهيمه عن الفن على هذه الأسس إذا كان لا بد للفن أن يلعب دوره الصحيح فى حياته . عليه أن ينظر إلى ما حوله ليرى هذه النظرية الجمالية فى التطبيق . إن طلب « لينين » أن يكون الفن كله واقعياً حتى يكون مفهوماً عند العامل إنما يؤخذ بحرفيته ، فعلى الرغم من أن بعض الفن التجريدى الحديث قد ظهر أخيراً فى الاتحاد السوفيتى ، إلا أنه قوبل باستهجان رسمى دائماً .

أما فى ميدان العمارة ، فإن البناء الذى اقتضاه دمار الحرب فى روسيا ، وإن كان يدل على نمط جديد ، واضح أنه ينقصه كل أثر من آثار « الاتجاهات الحديثة » و « الأداء الوظيفى » الحديث أو أى مظهر

آخر من مظاهر حركة « حكم الفن » فى الغرب ، فهى مظاهر كلها غريبة على المثال الجمالى الماركسى .

ولعل المركبة الكهربائية التى تسير تحت الأرض فى موسكو تعتبر تفسيراً للفرق بين النهج الشيوعى والنهج الغربى فى العمارة ، ففى الغرب تقوم المرافق كالطرق حسب الخطوط الوظيفية ؛ لذلك فإن فسحة المكان والتهوية المنطلقة فى محطات موسكو ، إلى جانب الرخام الثمين ، والمرمر ، واللوحات الأثرية ، والصور ، والتماثيل ، كلها تبعث الدهشة إلى نفس الزائر الغربى ، لكن علينا أن نذكر أن الماركسيين لا يرون فى فن العمارة إلا أداة للتعليم الجمالى والسياسى والاجتماعى ؛ ولهذا كانت المركبة الكهربائية كالأبراج ، والمحطات فى « موسكو — فولجا » و « فولجا — دون » كلها لايمكن تصورها ، كوسائل للنقل فحسب ، بل كمصدر للوحى والإلهام ، كرمز لثقافة أعلى ، وبشرى بحياة مستقبلة أكثر سعادة ووفرة .

والحال فى العمارة كالحال فى النقش والنحت والموسيقى والمسرح والأدب وكافة الفنون الرفيعة ، يرى العامل فيها الصورة الماركسية للفن الصحيح ، وهى صورة تعنى أن مادة الفن تتطلب الموضوعى ، وتتطلب أيضا أن تكون جزءاً من الديناميكية الاشتراكية . إن الفنان لا يصح له أن يهتم بالصفات السالبة الجامدة فى المجتمع ، بل عليه أن يبرز الجانب الإيجابى التقدمى من الاشتراكية ، إن على فنه أن يمثل الأمل الداخلى والأعمال عند العاملين البارزين وعند القادة ، فى صورة « مكبرة قصداً » ؛ لأن هذا هو « جوهر ظاهرة اجتماعية تاريخية بذاتها » ، ويجب أن تكون واقعية بقدر يسمح لها بأن تكون مفهومة من جانب العمال

من غير أن تكون مجرد نسخة من الحقيقة الخارجية ، فناً نافعاً اجتماعياً وتعليمياً .

والمثال القديم لهذه « الواقعية الاشتراكية » نجده فى التمثال المصنوع من صلب لا يصدأ بعنوان « العاملون والعاملات فى المزرعة الجماعية » وهو التمثال الذى كان يعلو الجناح الروسى فى سوق باريس الدولية سنة ١٩٣٧ ، وكان المقصود به أن يعكس المجتمع الجديد فى طريقه إلى توحيد مصالح العامل الصناعى والفلاح ، وهناك كثير من المناهج التاريخية فى اللوحات الزجاجية الملونة فى محطة « نوفوسلوبودسكايا » بمترو موسكو ، وفى فسيفساء محطة « كومسومولسكايا » ، كذلك نجد تمجيد مبدأ العمل فى زحام محطة حدائق النباتات ، فحيوية الشباب وعنفوانه مصور فى تماثيل برونزية أمام جامعة « موسكو » وغيرها .

إن المواطنين السوفيت يجدون فى كل مكان فى حياتهم اليومية ، النظرية الشيوعية مطبقة ومؤكدة ، وهنا يحسون أن هــذه لابد أن تكون الفلسفة الحقيقية للجمال ، فيها يوجد المعنى الكامل لفن الإنسان .

سيطرة الحزب على الفنون :

ذكرنا من قبل أن الماركسيين يرون أن التصوير الصادق للحقيقة فى الفنون ، وكذلك إنجاز الحقيقة بصفة عامة ، يمكن الاقتراب منه كثيراً حين تحقق البروليتاريا ، أكثر الطبقات تقدماً ، وضعها الذى تستحقه فى المجتمع . فحين تصبح السيطرة للبروليتاريا محققة لابد أن تجد

مصالحها التعبير عنها ، وتستمر المتوالية التطورية للحقيقة والجمال .

لكن الحزب الشيوعى وحده ، باعتباره طليعة الطبقة العاملة ، وقطاعها الأكثر تقدماً ، هو الذى يستطيع أن يفسر فى الواقع مصالح البروليتاريا ، وأن يطبق الماركسية تطبيقاً صحيحاً على الجوانب العملية من الحياة اليومية ، وأن يقود التطور الفكرى للأيديولوجية اللينينية الماركسية ، لذلك يجب أن ينظر إلى قرارات الحزب . . . « على أنها أمثلة كلاسيكية ، لا على أنها أمثلة لمجرد تطبيق للنظرية اللينينية الماركسية على الحياة فحسب ... بل على أنها تقدم خلاق فى النظرية اللينينية الماركسية » .

إن وجهة نظر الحزب يجب أن تعرِّف أغراض الأدب وأن توجه إنتاج الفن كله . يجب أن يصبح الأدب والفن ، أدب الحزب وفنه ، ويجب أن تصبح المسائل الأدبية جزءاً من العمل المنظم للحزب ، وقد كتب « لينين » عن الأدب بصفة خاصة ، حيث قال :

« لعل من المسائل التى ترتفع إلى مستوى الحقيقة أن البروليتاريا الاشتراكية تنظر إلى الجهود الأدبية على أنها لا يمكن أن تكون أداة ربح للفرد ولا للجماعة . . . مستقلة عن الأهداف البروليتارية المشتركة ... فليسقط الأدباء غير الحزبيين ! ، وليسقط أدب السادة ! ... إن العمل الأدبى يجب أن يقدم كجزء من العمل الديموقراطى الاشتراكى ، الموحد ، الرتيب ، المنظم » .

وعلى الرغم من مطالبة « لينين » بإشراف الحزب على الأدب ، فقد

أكد ضرورة أن تكون هناك حرية إبداع وفكر للفرد ، نصاً وروحاً ؛ حتى لا تضار الجوانب الفنية من عمله ، فقال :

« لا نزاع فى أن العمل الفنى أقل الأعمال استجابة للرقابة الآلية ، وأقلها استجابة لتحكم الأغلبية فى الأقلية ، كذلك لا نزاع فى أن فى مثل هـــذه الأعمال الفنية من الضرورى أن تتضمن أكبر قدر ممكن من الإبداع الشخصى ، والذوق الفردى ، والفكر ، والخيال ، نصاً وروحاً » .

ويبدو هنا أن النظرية الماركسية تتوازن على خط رفيع ، بين أهداف ظاهرة التضارب . بين السيطرة والحرية فى مجال الأدب ، وتمتد منه إلى بقية الفنون ، ولقد انتهى الاهتزاز الواضح فى الموقف كثيراً — فى أعين الماركسيين على الأقل — بالعودة إلى دراسة معنى الحرية عند « ماركس » .

ولقد ذكرنا من قبل أن الشيوعى يقصد بالحرية « تقدير الحاجة » ، فمعرفة قوانين الطبيعة الضرورية والصراع التاريخى بين الطبقات هى التى تحقق الحرية للإنسان . وبانتصار الاشتراكية وحدها ، انتصار البروليتاريا ، ينتهى الاستعباد الروحى للطبقات المظلومة . ويحقق الإنسان طبيعته الحقة . وفى التطبيق يعنى ذلك أن النشاط الحر يصبح مرادفاً للنشاط الذى به يتقدم النجاح الحتمى للاشتراكية ، أما بالنسبة للفنان الذى يخدم أمته بإخلاص « فمسألة حريته فى الإبداع والابتكار مسألة لا وجود لها » :

« لمثل هذا الفنان فإن طريقه للحقيقة واضح ، فهو ليس بحاجة إلى أن يكيف نفسه ، ولا أن يحدها ، فالتصوير

الصحيح للحياة ، من وجهة نظر الحزب الشيوعى ، هو مطلب روحه ، فعليه أن يتمسك بهـذا الرأى ، وأن يلتزمه فى عمله وأن يدافع عنه » .

فالحرية فى الفنون معناها التحرر من نفوذ رأس المال ، التحرر من قيود الفن ، ومن الفردية البورجوازية المضطربة ؛ الحرية فى تطور الاشتراكية ، وتغذية الفـكر الثورى فى الإنسان ، والبدء فى تاريخ الإنسان من جديد ، وفى ذلك يكـتب « تيرتز » أحد السوفيت المحدثين فى جرأة يقول :

« مما نغتبط له أن هذا الفنان يتقبل توجيهات الحزب والحـكومة ، من اللجنة المركزية وسكرتيرها الأول ، إذ مَنْ غير الحزب وزعيمه يعرف نوع الفن الذى نريده ؟ . إن الحزب قبل كل شىء هو الذى يقودنا إلى الهدف ، طبقاً لـكل قواعد اللينينية الماركسية ، الحزب هو الذى يعيش ويعمل بصفة مستمرة مع الله (أى المصير التاريخى) ولنا فيه وفى زعيمه أحـكم المرشدين وأخبرهم ، وهو الذى يوثق به فى كل مسائل الصناعة واللغات والموسيقى والفلسفة والرسم وعلم الأحياء ، وغير ذلك . إنه قائدنا ، وحاكمنا ، وكاهننا الأكبر ، والشك فى كلماته إثم يعدل الشك فى إرادة الله » .

ولتطبيق مبدأ الحزبية على الفنون ، تاريخ متنوع فى الاتحاد السوفيتى ، فقد فسر فى أوائل العشرينات على أن الفنانين قد أجيز لهم قدر كبير من الحرية ، وأن الخوف من الاضطهاد لا وجود له ، على أن الحزب بدأ بالتدريج يهتم

بالجهود الفنية ويزيد من سيطرته عليها ، فعمل فى أول الأمر حكماً بين جماعات البروليتاريا التى كانت تعترض على مدى ما يجب أن يكون للدولة والحزب من نفوذ على الفنون ، ثم أصبح الحزب بعد ذلك دكتاتوراً ، له السلطان الكامل على ماينشر من الأدب وما يعرض من فنون ، كما أصبحت له السلطة فى تحديد شكل ما يعرض ومحتواه ، ووصلت هذه السلطة قمتها أثناء حكم « ستالين » و« أندريه زدانوف » فى السنوات من ١٩٤٦ إلى ١٩٥٢ .

والسيطرة على الفنون ليست ظاهرة فريدة فى نوعها فى الشيوعية طبعاً ، فإن تاريخ الفن هو تاريخ سيطرة أكثر منه تاريخ حرية ، وهذه السيطرة أخذت شكل رقابة سياسية وكنسية ، كما اتخذت شكل تحفظ و«كليشيه» بين الفنانين أنفسهم ، والغالب أن أجمل الفنون نشأت فى فترات خلو من الفردية ، فالجمال العظيم يوجد فى الفن المصرى مع أنه مصبوب صباً ، وكذلك الأيقونات والفولكلور (الفن الشعبى) الروسية ، ولم يفقد الفن صفته الغائية حتى عصر النهضة ، ثم حرر نفسه من خدمة الدين والأخلاق ، وحتى مع ذلك فإن بعض الحكام من أمثال « كاترين » العظيمة و « نابليون » ودكتور « جوبلز » ظلوا يحاولون استخدام الفنون فى خدمة الدولة ، وما دامت الإجراءات المشددة من الرقابة الاجتماعية كانت سائدة فى الثقافة الروسية حتى قبل الثورة ، فليس غريباً أن يلقى مبدأ الفن الحزبى الماركسى هذا التفسير الشعوبى الجامد فى فترة حديثة من تاريخ السوفيت .

على أنه منذ موت «ستالين» كان هناك « تخفيف » واضح فى سيطرة الحزب على الأعمال الفنية ، وكان هناك بصفة عامة روح اعتدال فى السياسات الثقافية فى حكم « خروشوف » ، ومهما يكن ما منى به الكتّاب من خيبة وفشل ،

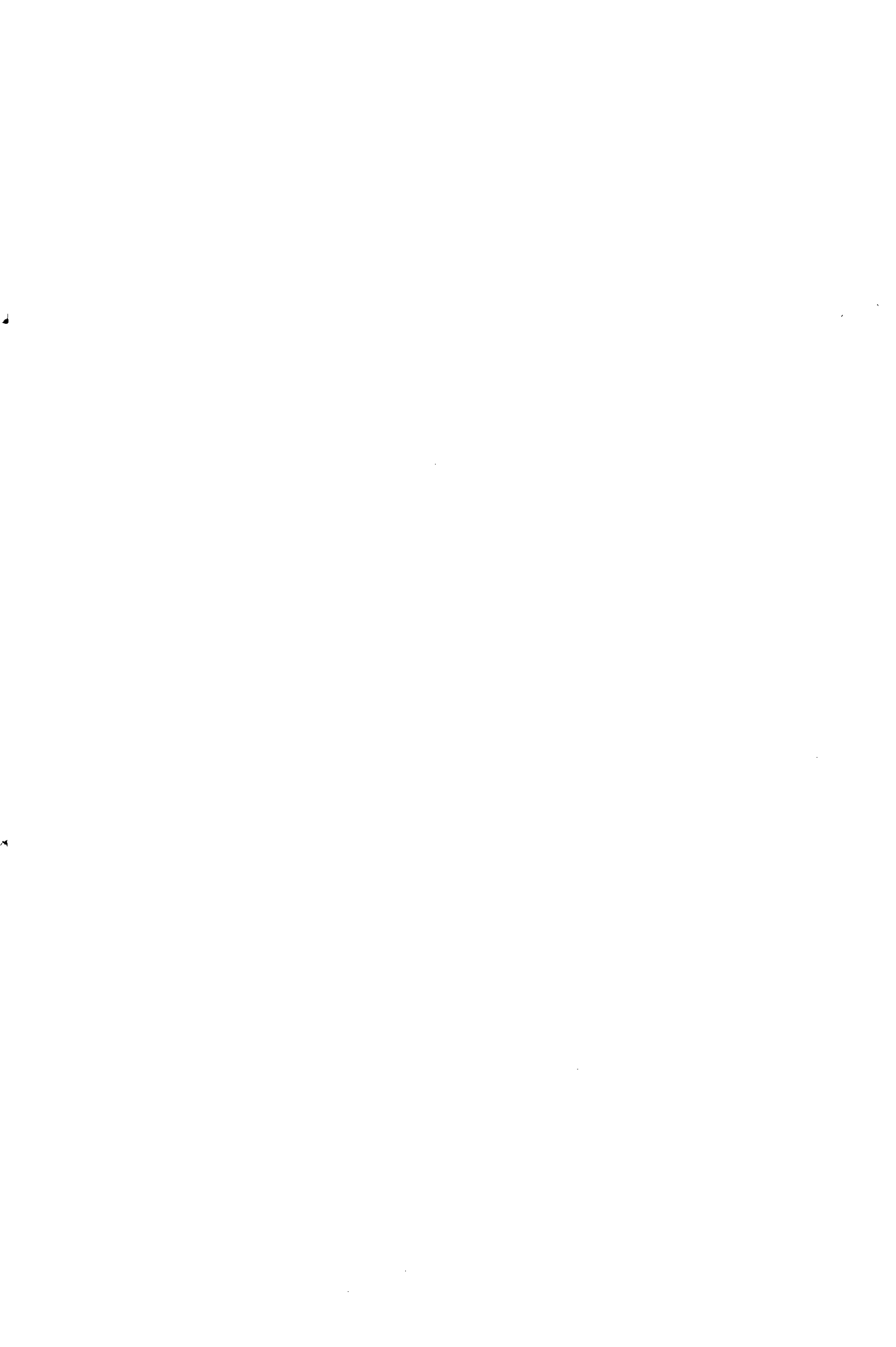
فقد كان ذلك خلواً من جانب العسف والتشهير الذى تميزت به وسائل « زدانوف » فى الماضى ، وقد أصبح تطبيق مبدأ حزبية الفن تابعاً لقرار مجلس قوميسارية الشعب ، وهو قرار عن الصحافة نشر فى الأيام الأولى بعد الثورة (١٣ نوفمبر سنة ١٩١٧) ، ويبدو أن المنع والرقابة لا يطبقان إلا على الكتاب والفنانين المتهمين بقلب الحقائق والتفسير الخاطىء للأيديولوجية ، وعلى أولئك الذين يتهمون بعرض نقد سلبى مبالغ فيه ضد عمل الحكومة أو الحزب دون تقديم رأى بناء مقابل نقده ، وعلى الذين يدعون إلى مقاومة الحكومة دعوة صريحة .

ولا يفسر تخفيف حدة القيود فى عهد « خروشوف » على أنه رغبة من الحزب فى التخلى عن سيطرته على الفنون . صحيح أن الحزب يؤكد اهتمامه بازدهار الأدب والفنون ، واهتمامه بالتطور المطلق للإبداع فى الفنان الفرد ، لكن دور الحزب فى حياة الشعب يجب أن يزيد كما يقول « خروشوف » .. إن الأيديولوجية وبالتالى سيطرة الحزب تزيد أهميتها كلما تقدم المجتمع السوفيتى نحو الشيوعية الكاملة ، ففى وسائل الإبداع الفنى إذن لا بد أن يستمر الحزب فى مطالبة كل فرد — من أعظم عظيم إلى أصغر صغير — بأن يلتزم خط الحزب .

أما مدى ما يسفر عنه المستقبل من تفسير لمبدأ حزبية الفن غير ما يسود الآن فى الاتحاد السوفيتى والعالم الشيوعى ، فمسألة يترك الجواب عنها للتأمل ، على أننا نستطيع القول بأن مبدأ حزبية الفن نفسه سيظل قائماً دون تغيير .

الباب الثالث

بعض مبادىء للمستقبل



الفصل التاسع

المجتمع اللاطبقى ، والنظام السياسى

ذبول الدولة :

كان المفهوم الماركسى عند المجتمع اللاطبقى محل تفسير المؤيدين والمعارضين للمذهب العام نفسه ، كمحاولة لتصور مجتمع إنسانى أكمل ، ثم إبرازه إلى الوجود عن طريق العمل الاجتماعى ، ويبدو أن جانباً من جوانب كماله يقوم على انعدام « الدولة » فى هذا المجتمع من الناس ، كما يبدو أن هذا الجانب بذاته من « الماركسية » جانب لا خلاف عليه فى التفسير ، على أنه لا بد من العناية بتجنب كل تفسير يؤول انعدام « الدولة » على أنه « مرادف لانعدام نظام سياسى داخل هذا المجتمع اللاطبقى » ؛ إذ أنه بالاستعانة ببعض المفاهيم التى وضحت أخيراً من التحليل الاجتماعى يمكن لدراسة فكرة المجتمع اللاطبقى - كما تعبر عنها كتابات «ماركس» - أن تبين أن « ماركس» لم يكن يقصد إذابة النظام السياسى عن طريق هذا المجتمع ، فلا جدال فى أن الماركسى لا يصح إدراجه فى باب الفوضوى السياسى بالمعنى الصحيح ، ومع ذلك يجب أن نسلم فى الوقت نفسه بأن هناك اتجاهاً ملحاً فى الماركسية فى الماضى —وفى الحاضر أيضاً — بين الأكثرية البلشفية وبين الأقلية المنشفيك ، وغيرهم من المفسرين لـ « ماركس » إلى معادلة النظام السياسى بالتشكيلات الحكومية . على أننا ، بالتعريف بالنظام السياسى ، نستطيع أن نبين أن مفهوم المجتمع الماركسى الكامل ، كما يؤكده الماركسيون ، هو أنه مجتمع غير استغلالى ، مجتمع صادق ، ومع ذلك فهو ، فى الوقت نفسه ، مجتمع سياسى واضح المعالم .

ويذكر السياسى النظرى السوفيتى « شاكنوزاروف » ، فى تمييزه للمجتمع الاشتراكى كما هو الآن فى « الاتحاد السوفيتى » ، أنه مجتمع وظائفه اجتماعية بصفة أولية تمييزاً له عن المجتمع الاستغلالى ، كما يذكر نشاط المنظمات التى تتولى تطبيق المبادىء الاقتصادية والتعليمية و « الثقافية » ، وتعمل على تقدمها ، على أنه الوظيفة الأساسية لرقابة الدولة ، وأن هذه الوظائف الرقابية ستستمر فى ظل الشيوعية ، فهو يقول :

« يستحيل أن نتصور مجتمعاً شيوعياً ، حتى بعد ذبول الدولة ، يستمر وجوده دون تخطيط مركزى منظم معقول للاقتصاد القومى وتوزيع الموارد والعمل على فروعه ، والإرشاد فى العلوم والمجالات الثقافية الأخرى . فالواقع أن فى ظل الشيوعية ستكون حاجة المجتمع إلى مثل هذا التنظيم أكبر بكثير » .

وآراء « شاكنوزاروف » فى هذا الصدد آراء عادية ، إلا أن لها امتداداً نظرياً فى التاريخ يرتد إلى الماركسية منذ وضعها « ماركس » نفسه فى دولته « المستقبلة » بمجتمعها الشيوعى ، وكما رآها « إنجلز » بتنبؤاته عن سيطرة المجتمع على الإنتاج ، وكما رآها « لينين » بحله لمشكلة توزيع السلع عن طريق تدريب كافة أعضاء المجتمع على « مباشرة الإنتاج الاجتماعى فى استقلال كامل ، ومسك حسابات فى استقلال ، وممارسة السلطة على الكسالى » ، وهى السياسة التى ستقضى بدورها على كل حاجة إلى سيطرة الدولة أو جبرها ، وكما رآها من يعتد برأيهم من أساتذة الجامعات كالأستاذ « ستروميلين » الذى يؤكد « الحاجة إلى من يوجه عمليات الإنتاج ، (فى ظل

شيوعية منتصرة على العالم كله) » ، وأخيراً ، كما جاءت فى محاولات « خروشوف » أمام المؤتمر الحادى والعشرين للحزب ، استبعاد ذلك التصور «الأبله» للشيوعية على أنها «جمهرة من الناس ، فوضى لا نظام لها ولاشكل »، فهو يرى « أن المجتمع اللاطبقى سيكون مجتمعاً منظماً عالى التنظيم ، يسوده التعاون بين العمال » ، على كل فرد فيه أن يؤدى وظائفه فى العمل إلى جانب واجباته الاجتماعية « فى وقت محدد وفى نظام مستقر » .

ومجاراةً تامةً من « شا كنوزاروف » لزعمائه فى المذهب ، فإنه لاشك يريد أن يضمن كلامه أن درجة السيطرة السياسية ستكون عالية جداً فى المجتمع اللاطبقى ، لكنه أحياناً يريد أن يميز هذه السيطرة بأنها ذاتية فى الغالب ، فهو يقول :

« حين نتخيل الحكومة الذاتية الشيوعية فى شكلها الناضج نفترض مقدماً تنظيماً من عدة أجهزة متناسقة ينتخبها المواطنون — أجهزة لا تعتبر تنظيمات سياسية ، بل تنظيمات تستمتع بالسلطة الطبيعية التى يمارسها أكبر أعضاء الجماعة سناً وأكثرها خبرة ».

على أننا حين نستعرض بالتفصيل « السلطة الطبيعية » التى يفترضها « شا كنوزاروف » نجد أنها ليست ذاتية وإنما مرتبة من قبل ، فإدارة الاقتصاد والتنمية الثقافية والإشراف على التعليم يتولاها مجالس من مواطنين منتخبين لا يمكن أن يوصف عملهم إلا بأنه مستقل وظيفياً عن القيم المنشودة من وجودهم ، فنفس مفهوم « المجالس المنتخب » يحمل معه مفهوم جماعة « أفردها » الشعب بسلطة توجه بصراحة نحو المحافظة على ذلك النظام

الضرورى للحصول على القيم المنشودة فى المجتمع الشيوعى . وهذه ، كما سنبين فيما بعد ، يجب أن نسميها سلطة سياسية ، أو إذا نظرنا إليها مجردة قلنا إنها رقابة سياسية .

ثم هناك بمعزل عن السيطرة الاقتصادية والتطور الثقافى والإرشاد التعليمى يوجد ذلك المجال الشاسع الذى يسميه الماركسيون « النظام العام » . وصيانة هذا النظام العام فى المجتمع اللاطبقى يتحقق عن طريق أن يعتاد أفراد المجتمع أنفسهم طاعة قواعـــد السلوك المعروفة والمرعية من آلاف السنين ؛ ومع ذلك فنظراً لشذوذ بعض الأفراد أو عدم حرصهم أو شدة تعصبهم أو خطأ الحـكم بصفة عامة ستنظم فرق من المواطنين للتدخل فى مثل هذه الحالات وتطبيق العقوبات الضرورية ، وستكون فرق المواطنين هذه من بقايا التنظيمات « شبه البوليسية » و « شبه القضائية » التى تعمل الآن فى « الاتحاد السوفيتى » ،والتى تتمثل وظائفهم فى الوقت الحاضر كما قال «خروشوف »، فى « العمل جنباً إلى جنب مع هيئات رديف الجنود (الميليشيا) والمحاكم لأداء وظائف حماية النظام العام والأمن » .

وطبيعى أنه بالانتقال إلى نظام الشيوعية الـكامل والسير قدماً فيه ، تضعف بالتدريج الجوانب الجبرية فى الرقابة الاجتماعية كما تتمثل فى القانون السوفيتى وفى المحاكم والشرطة و « الميليشيا » ، وتنتقل وظائف الرقابة وأدوارها المناسبة لها فى نفس الوقت وبنفس النسب إلى منظمات « عامة » يـكون أسلوب رقابتها « ترغيبياً » لا « جبرياً » كما هى الحال فى مثيلاتها الحالية ، ولـكن نظراً لأن المجتمع السوفيتى يجب أن يكون بعيد النظر حتى يكون الانتقال منظماً ، أكد « خروشوف » القول بأن « . . . علينا الآن أن نستعد لهذا ،

وأن نعلم الشعب كيف يطور عاداته لمواجهة هذه الوظائف» ، كذلك فهو يرى، كضرورة أيديولوجية ، « إدخال قطاعات أوسع من الشعب فى إدارة شئون البلاد أثناء الانتقال إلى الشيوعية » .

وعلى ذلك ففى أوائل سنة ١٩٥٩ تشكلت « الميليشيا » الشعبية وتحددت أدوارها بقرار مشترك من اللجنة المركزية ومجلس الوزراء ، خاص « باشتراك العمال فى المحافظة على النظام » ، وخلال شهر من صدور القرار أعلن أن وحدات « ميليشيا متطوعة » قد تكونت فى معظم المشروعات الصناعية والزراعية الكبيرة ، وفى سنة ١٩٦٠ ، قيل إن هناك ٨٠,٠٠٠ وحدة تضم أكثر من مليونين ونصف مليون من الأعضاء .

وفى القرار بتنظيم نشاط « ميليشيا » الشعب ، بالنسبة للحاضر على الأقل ، كان واضحاً قصره على تحذير المخالفين وقيد أسمائهم فى قوائم ، حتى إذا ما ارتكبوا مخالفات أخرى قدموا لعقابهم بواسطة الشرطة النظامية أو قدموا لمحاكم الرفاق . على أنه عند التطبيق ظهر أن نشاط « الميليشيا » تجاوز حدود القانون السوفيتى وانتهك الخصوصيات الشخصية .

وقد أرجعت الصحافة السوفيتية هذا التجاوز — لعل الحزب قد برره — إلى طبيعة تلك التجربة الفريدة فى الرقابة الاجتماعية . كذلك لم تعتذر الصحافة عن التحريات العامة والتدخل فى الحياة الخاصة ـ وهو أمر منطقى ـ الماركسى للأخلاق ، كما رأينا ، لا يقيد المجال الأخلاقى بضمير الفرد ، بل لأن المفهوم يعتبر الأخلاق ظاهرة اجتماعية ، وعلى هذا ، يكون للجانب العقابى لهذه الظاهرة مكان فى العلاقات الاجتماعية للإنسانية .

فإذا رجعنا لدراسة الجانب القانونى للنظام العام ، كانت المشكلة أكثر

تعقيداً ، فصيانة العدالة العامة فى مجتمع لا طبقى يمكن فى عيون الماركسيين أن تتحقق نتيجة شكل من شكلين من النشاط شبه القضائى موجودين اليوم فى مرحلة الانتقال إلى الشيوعية فى الاتحاد السوفيتى ، أو ربما تتحقق من ربط انتقائى من كليهما .

ففى الاتحاد السوفيتى فى الوقت الحاضر يوجد خلط بين تقسيم المسئولية بين « الاجتماعات العامة » المعتمدة بقوانين « مقاومة الطفيليين » ، وهى القوانين التى عرضت لموافقة الشعب عليها فى سنتى ٥٧ / ١٩٥٨ ، وبين « محاكم الرفاق » التى اعتبرت أخيراً كوسيلة رئيسية للعون الذى يلزم تقديمه للقانون والمحاكم السوفيتية من المنظمات الشعبية ، والأداة الرئيسية التى يمكن أن يتدرب بها الشعب على وظائفه القضائية فى مجتمع المستقبل بعد أن يذبل الدستور والقانون ونظام المحاكم السوفيتية .

وقوانين مقاومة الطفيليين ، كما هى مطبقة الآن ، تخول للتنظيمات الشعبية أن تعقد محاكمات علنية ضد « العناصر الطفيلية » دون تحديد لمدى ما هو مقصود بالعبارة . والاجتماعات العامة التى يجب ألا يقل الحضور فيها عن مائة شخص تصدر أحكامها بالأغلبية المطلقة ، حتى فى غياب المتهم ، وتفرض عقوبات تصل إلى ما بين النفى من سنتين إلى خمس سنوات مع الأشغال الشاقة ، ولا استئناف لقرارات هذه الاجتماعات ، وإن كانت الأحكام فى جمهورية « جورجيا » على الأقل يجب اعتمادها من اللجنة التنفيذية للسوفيت المحليين . وطبيعى أن هناك بعض القلق من « الاجتماعات العامة » والتساؤل عن حكمة جعل هذه التنظيمات أداة للعدالة العامة داخل الاتحاد السوفيتى ، وقد قيل

إن هنـاك احتمالا مستتراً بأن هذه الإجراءات قد تستخدمها أية بيئة ضد فرد لأسباب ملفقة ، وبذلك تصبح أداة إرهاب بحت فى هـذه البيئة مع كل ما يستتبع ذلك من احتمالات مريرة « لحـكم الغوغاء » غير المقيد .

وقد أدى الخوف من قوانين « مقاومة الطفيليين » إلى تجـديد حديث فى « محـــاكم الرفاق » ، وهو نظام أكثر رسمية من « الاجتماعات العامة » يتمثل فى محاكم تعقد فى أى مكان يزيد عدد أفراده على خمسين شخصاً ، سواء كان هذا المـكان مؤسسة صنـاعية أو زراعية أو تعليمية أو عمارة سكنية أو غير ذلك ، وهــذه المحاكم لاتتناول مسائل الإنتاج فحسب ، بل تتناول كذلك مسائل الحياة اليومية ذات الطبيعة الأخلاقية — مثل قضايا سوء سلوك أعضاء الجماعات الذين انتهكوا مستويات النظام العام .

وتمييزاً « لمحاكم الرفاق » عن « الاجتماعات العامة » يقتصر نشاط محاكم الرفاق على التوبيخ العام أو اللوم ، وفرض غرامة لا تتعدى مائة روبل على المخالفين ، وتقديم الأعتذار لمن يقع عليهم الاعتداء ، واقتراح النقل أو إنزال الرتبة أو الفصل من العمل فى حالة مخالفات العمل ، والأمر بالتعويض عن أضرار يصل إلى ٥٠٠ روبل ، وإحالة القضايا الجنائية إلى المحاكم العادية .

ويبدو أن الوظيفة الأساسية لمحاكم الرفاق ليست توقيع العقوبة فحسب ، بل محاولة إصلاح الضرر الواقع على قيم المجتمع عن طريق فرض مسئوليات عامة على عمل المواطن المخطىء وإبعاده عن النشاط غير

الاجتماعى ، وتميل عقوباتها إلى الترغيب أكثر منهـــا إلى الجبر والإكراه .

وهكذا يمكن أن تتحقق صيانة النظام العام فى المجتمع اللاطبقى بواسطة تلك الأدوات الشعبية المنبثقة من التنظيمات شبه البوليسية وشبه القضائية الموجودة الآن فى الاتحاد السوفيتى ، باعتبارها الدولة الأكثر تقدما على طريق الشيوعية الكاملة . والانتقال إلى الشيوعية فى مجال النظام العام يجب أن ينشأ ، وفى نفس الوقت يجب أن يحكم عليه بالنجاح ، بالدرجة التى تزيد بها جماعات الميليشيا الشعبية والتنظيمات القضائية الحالية فى تنظيمها الذاتى الشعبى ، وبالدرجة التى يتطور فيها أسلوب الجزاء فى هذه التنظيمات من جزاءات جبرية إلى الترغيب ، ومن ثم بالدرجة التى تحل بها هذه التنظيمات محل أجهزة الجبر والعنف بدلا من أن تساعد هذه الأجهزة عليه ، كأجهزة البوليس والمحاكم العادية .

هذه هى إذن الدلالة على ما يتوقع أن يـكون فى المجال السياسى فى المجتمع اللاطبقى الـكامل حسب ما جاء فى النظرية الماركسية العامة . ومن الشرح الذى نذكره فيما بعد للنظام السياسى يتضح أن هـذا النظام سيكون فى مقدمة الرقابة الاجتماعية فى الشيوعية الـكاملة ، وأن المجتمع اللاطبقى يمـكن أن يسمى بحق مجتمعاً سياسياً .

تحليل النظام السياسى :

بذلت أخيراً محاولات من فلاسفة الاجتماع لفهم ولتحقيق قدر أكبر من الدقة لتعاريف المبادىء الأساسية للنظرية السياسية عن ، طريق

البحث فى الرقابة الاجتماعية — أى عن طريق البحث فى المجتمع ، فى العمليات التى يمكن بواسطتها الترغيب والمحافظة على الوحدة والنظام فى سلوك الأفراد والجماعات التى تكوّن ثقافة المجتمع — ولقد نجحت هذه المحاولات فى إزالة الكثير من الغموض الذى يعتور ما يشكل وما يفرق بين الأنظمة السياسية والاجتماعية والحكومية والقانونية والأخلاقية . ولقد كانت هذه الفوارق دون شك متضمنة فى النظرية السياسية الكلاسيكية ، لكن نظراً لأنها كانت متضمنة فحسب ؛ ونظراً لأن كثيراً من المصطلحات العامة فى الفلسفة الاجتماعية كانت مستعملة بصورة مماثلة عند فلاسفة السياسة الإغريق وفى أوائل العصور الوسطى ، كان هناك فى الغالب تجاوز لاستخدام المثل ، كما كان هناك سوء فهم وخلط من جانب الفلاسفة المتأخرين — بالنظر إلى هذا كله ، لا تزال نتائج هذا الخلط واضحة فى الفلسفة الاجتماعية ، مع أن الأدوات الفكرية اللازمة لمحو آثاره هى الآن فى أيدينا ؛ بفضل عمق التحليل الاجتماعى الذى يجرى الآن .

ونتيجة لانعدام الدقة فى التفرقة بين مختلف نطاقات النشاط الاجتماعى الموجودة بين الناس ، ليس غريباً أن يخلط بعض فلاسفة السياسة بين « النظام السياسى » وبين « الحكومة » ، أو أن يخطئوا التمييز بين « النظام الأخلاقى » و « النظام القانونى » ، وعلى ذلك فحين يكتب فيلسوف سياسى سوفيتى فى معالجة المجتمع اللاطبقى المستقبل ، فيصفه بأنه مجموعة متناسقة من الأجهزة ليست تنظيمات « سياسية » ، فإننا فى هذا العصر الحاضر يسهل علينا أن نرى أن معنى كلمة « سياسية » يحدده تحديداً خاطئاً تعريف « النظام السياسى » بأنه « الحزب السياسى » ، وبالنسبة

للفيلسوف السوفيتى تعريف النظام السياسى بأنه « الطبقة الحاكمة » . ويبدو أن مثل هذا الفهم للنظام السياسى يتضمن أن العضوية فى النظام السياسى اختيارية ، وأنها معرضة لعدم الاستمرار بالثورة أو بأية وسيلة أخرى حين تسمح الظروف التاريخية أو غيرها . على أن النظام السياسى لكى يكون مفهوماً بقدر قليل من الدقة يجب النظر إليه فى إطار من الواقع الأوسع والأوضح للرقابة الاجتماعية . ومن هذه الزاوية يمكن أن نتصور النظام السياسى بصورته الصحيحة كنوع من الواقع الأساسى للرقابة الاجتماعية .

ومن بين عناصر كل وضع من أوضاع الرقابة الاجتماعية ، هناك عنصر رئيسى هو ما يسمى « بالمستوى المزدوج فى التطبيق » ، وأول هذين المستويين هو المعروف « بالرقابة المستهدفة » ، وهى تتمثل فى الصفة التفضيلية التى تكسبها أية جماعة أو مجتمع تلقائياً لبعض القيم على غيرها ، وتركيز قوتها على بلوغها كفاية أو هدفاً للجماعة أو المجتمع . فالرقابة المقصودة هى فى الدرجة الأولى الاختيار التفضيلى للقيم ، وفى الدرجة الثانية توجيه القوة المتاحة للجماعة أو المجتمع نحو هذه القيم ، فالرقابة هنا تنبثق من الهدف ، أو القيم الأخيرة المنشودة ، ولهذ سميت بالرقابة المستهدفة .

وفوق هذا المستوى يعلو مستوى رقابى ثان أكثر شكلية ، وموضوع هذا المستوى الثانى هو خلق النظام ، والمحافظة على النظام والظروف اللازمة لمتابعة القيم المستهدفة ، ولذلك تدخل قيم جديدة لتكون وسيلة لتحقيق القيم المستهدفة ، وتسمى هذه القيم الثانوية باسم « قيم شكلية » أو « معايير »

على وجه أدق ، وفى هذا المستوى الثانى من التطبيق تكون الرقابة أكثر شكلية كذلك ، أى أقل اختيارية من تلك التى تبرز من التركيز على مجموعة من القيم المستهدفة .

والتمييز بين المستويين الأول والثانى من التطبيق ، أى بين القيم المستهدفة والقيم الشكلية وبين الرقابة المستهدفة والرقابة الشكلية ، يتيح لنا تعريفاً أوضح للرقابة السياسية وعملياتها . على أنه يجب أن نؤكد أن هذين المستويين لا ينفصلان دائما انفصالا واضحاً فى المجتمع المعقد ، كما أنه ليس هناك نظام زمنى لازم فى أصلهما ، لكنهما يتميزان من حيث المبدأ ويعتبران وسيلة أساسية للوصول إلى معنى دقيق للرقابة السياسية .

وموضوع الرقابة الاجتماعية ليس له تعريف واضح كما يظن ، صحيح أن الجانب المادى من موضوع الرقابة هو أفعال أفراد المجتمع وتفاعلاتهم ، على أن الموضوع الحقيقى للرقابة الاجتماعية هو « السلطة » — سلطة الإنسان — أى قدرة عامل ابتكارى ما على حفز استجابة الآخرين سواء برضاهم أو بغير رضاهم . هذه فى الأصل هى السلطة التى تستمد منها كل سلطة الجماعات والمجتمعات بسلسلة معقدة من التوافيق .

والسلطة موجودة فى كل مثل من أمثلة الرقابة الاجتماعية ، بطريقتين . الأولى أن موضوع الرقابة هو السلطة ، أى أن سلطة الإنسان هى التى توضع تحت الرقابة ، والثانية أن الرقابة نفسها سلطة ومظهر سلطة ، وفى كلتا الحالتين هى نفس السلطة ، فالسلطة التى تتكون منها الرقابة والتى هى مظهرها هى نفس السلطة التى هى موضوع الرقابة ، فالسلطة فى الرقابة الاجتماعية هى المغذى الذى يغذى السلطة الأصلية والدستورية للمجتمع ، والتى تتركز آخر الأمر بدورها فى الشخص .

وفى كل جماعة أو مجتمع هناك سعى اختيارى ، لكنه مقصود ، وراء القيم المستهدفة التى يمكن تعريف الجماعة أو المجتمع بها . ومن هذا السعى يبرز نظام اختيارى من طبيعة الوضع الذى تنشد به هذه القيم ، غير أنه بسبب ما فى الأمر من اختيارية يكون بلوغ الهدف غير محقق . وبمراعاة هذا الضعف من جانب أعضاء الجماعة يأتى تغيير فى الجانب النوعى للرقابة ، فيبرز فى الجماعة وعى الصالح المشترك ، أى الظروف أو النظام الذى يجب أن يسود حتى يمكن بلوغ القيم المستهدفة ويتحقق النظام الاختيارى . وهذا النظام الجديد يتضمن إدخال قيمة جديدة تتميز من حيث المبدأ عن القيم المستهدفة وإن لم تتميز عنها من حيث الواقع ، هذه القيمة الجديدة هى قيمة النظام ، وهذا النظام يتمثل فى العلاقات التى يجب أن تسود بين أفراد الجماعة فى ضوء القيم المستهدفة التى ينشدونها .

وهنا عند المستوى الثانى من الرقابة تكون قد وجدت بذور النظام السياسى للرقابة الاجتماعية ، وبمجرد أن يتصور الصالح المشترك أو النظام متميزاً من ناحية أو أخرى عن القيم المستهدفة تكون قد بدأت العملية التى نسميها « الانفصال الوظيفى » . وعند تصور أن نشدان القيم المستهدفة يعتمد على ظروف ليست كافية فى متابعة تلك القيم ولا تبرز منها اختيارياً ، عند هذا الحد ، يصبح لظروف النظام استقلال خاص عن القيم المستهدفة ، وعند هذا الحد تصبح خاضعة لقوانينها ، وعند هذا الحد يصبح هذا الجزء من سلطة الجماعة المخصصة للرقابة ، بحيث يوجه نفسه للمحافظة على الصالح المشترك بطريقة صريحة ، وعند الحد الذى يتحقق فيه هذا الانفصال الوظيفى أو الاستقلال

تسمى الرقابة الاجتماعية داخل الجماعة أو المجتمع ، ويسمى التنظيم الذى تستحدثه ، يسميان : نظاما سياسياً .

فالنظام السياسى إذن هو ذلك البعد من أبعاد جهاز الرقابة الاجتماعية الذى حقق درجة كبيرة من الاستقلال الوظيفى عن قيمها المستهدفة . وتلك العناصر الاجتماعية (التنظيمات ، الجماعات ... إلخ) التى تتولد عن هذا الاستقلال ، وعلى هذا النحو ، تختلف اختلافاً محدداً عن الرقابة الاجتماعية بصفة عامة . وهذا الاختلاف المحدد هو وجود الاستقلال الوظيفى عن عملية تكييف المجتمع وقيمه المستهدفة .

والنظام السياسى نظام تخللى ، ويجب أن يكون موجوداً فى كل مستوى من التجميع الاجتماعى ؛ لأن بعض تصور الصالح المشترك ، أى بعض إدراك الظروف والنظم اللازمة لمتابعة القيم المستهدفة نفسها ، يتبع منطقياً الإحساس بالقيم المستهدفة نفسها ، ومن ثم يمكن تسمية كل الجماعات الاجتماعية بأنها « سياسية أولاً » ؛ لأن المستوى الثانى من الرقابة الاجتماعية موجود فى كل منها بدرجة ما ، غير أن هناك نظاماً سياسياً واحداً بالمعنى الكامل فى كل مجتمع ، وهو ما يمكن أن أن نسميه « النظام العام » ، وهو ينشأ حين تدخل الجماعات ، التى تقوم بعملية إنشاء علاقات فيما بينها . فى تنافس على تحقيق القيم المستهدفة . وهنا تظهر إلى الوجود عمليات معينة لتحقيق النظام بتحقيق سلاسل متنافسة من القيم بين الجماعات . فالنظام السياسى يعنى فى آخر الأمر بالقيم المستهدفة فى المجتمع كما ترتبها الرقابة شكلا كقيم شكلية أو معايير . أما أين يقع المركز الهندسى لهذا النظام السياسى ، فمسألة معقدة لا تعنينا هنا بصورة مباشرة .

ومما سبق نرى أنه حين ننظر إلى المجتمع اللاطبقى الكامل فى نظرية « ماركس » على أنه مجتمع ينعدم فيه النظام السياسى ، يكون ذلك نتيجة خلط بين النظام السياسى وبين عملية البناء الشكلى الذى يفصل بها النظام السياسى نفسه عن عملية بناء المجتمع . أى أن هناك خلطاً بين النظام السياسى وبين الدولة ، ولقد أوضحنا الآن أنه حسب مذهب « ماركس » عن المجتمع اللاطبقى ، يجب أن يكون النظام السياسى موجوداً فى المجتمع الذى يقترحونه .

فإذا كانت عملية البناء الشكلى للنظام السياسى (وبعبارة أخرى تشكيل الوظائف السياسية فى شكل مكاتب ثابتة دائمة كما هى الحال فى ظل الدستور مثلاً — أو بمعنى آخر الدولة) هى التى يريد الماركسيون فعلا أن يقضوا عليها نهائياً من المجتمع الإنسانى ، ظهر الغرض الذى يهدفون إليه من ذلك على الفور ، فلقد ذكرنا فى مكان آخر أن « الماركسيين » ينظرون إلى الدولة البوجوازية على أنها دولة استغلالية فى أصلها وسيرها ، وعلى هذا النحو تكون الرقابة الاجتماعية الموجودة فى الدولة الرأسمالية ممثلة لشكل ناقص معيب من العلاقات الاجتماعية ، تنتهك فيه رقابة السلطة الإنسانية الكرامة الإنسانية لطبقة بذاتها عن طريق استعمال سلطة استبدادية .

بل حتى الدولة الاشتراكية التى توجد الآن فى الاتحاد السوفيتى وغيره من دول العالم الشيوعى تعتبر فى نظر الماركسيين استغلالية ، على الأقل بالنسبة للبورجوازية ، ووجودها هو مجرد عزم ضرورى فى العملية الجدلية نحو إقامة علاقات اجتماعية كاملة ، ولا يزال بها عيب

رقابتها الاجتماعية التى تمارس أولا لدوافع نفعية وبصورة شرعية ، وحين ينزاح الأسلوب النفعى وما يسمى « الأسلوب القانونى المعقول » فى العلاقات بين الأفراد وبين الجماعات ، لإخلاء المكان لأسلوب فعال يقوم على الصداقة (الرفقة بين الرفاق) ، أو إذا تعذر ذلك فعلى الأقل لإخلاء المكان لأسلوب من العلاقات يقوم على العدالة — حين يحدث ذلك « يذبل » التركيب الشكلى للدولة وأجهزتها وقانونها ، وحين يبلغ هذان الأسلوبان — الفعال والخلقى — مركز الصدارة الكاملة ، يعيش المجتمع الإنسانى فى شكله المثالى الكامل .

وتأكيدات «ماركس» أن صدارة الصداقة والعدالة فى العلاقات الاجتماعية تنشأ فى مجتمع إنسانى أصدق ، وتأكيداته أن النشاط الاجتماعى العلمى هو الذى يحقق هذا الظرف فى المجتمع القائم ، هى تأكيدات محمودة دون شك ، ولا يمكن التعرض لها بالنقد إلا إذا تعرضنا فى الوقت نفسه بنقد جزء مكمل للتقاليد الموسوية والمسيحية ولمعظم ديانات العالم الكبرى ، لكن المهم أيضا أن نذكر أن صدارة الأساليب الفعالة والخلقية فى المجتمع لاتمنع من أن حكومة تعمل فى ظل دستور ، يمكن اعتبارها فى ذاتها قيمة من قيم المجتمع المستهدفة ، قيمة يجب نشدانها وحمايتها (*)

(*) إن مفهوم « الدولة » مفهوم مستقل تماما ، ويجب أن نكون حريصين فى تقبل الآراء التى تقول إن الدولة طبيعية للمجتمع ، إذ يبدو أن النظام السياسى هو « الطبيعى » للإنسان ومجتمعه ، (ولعل النظام السياسى هو المقصود بالدولة فى بعض الكتب) ، ومن الناحية الأخرى يبدو أن الدولة صناعية — بمعنى أنها نتاج عقل الإنسان — أى عمل من أعمال الفن ، وعلى هذا النحو لايكون شكلها فحسب بل وجودها نفسه معتمداً على القيم الذاتية المحددة التى يختارها المجتمع ، وقد دلت التجربة على أن نفس شكل الحكومة كما يقرره الدستور يمكن اعتباره من =

كما أنها لا تمنع ، كما سنرى فى الفصل التالى ، من احتمال أن الأساليب الأخرى من أساليب العلاقات الاجتماعية كالأسلوب النفعى والقانون « غير المشخص » تصل بالمجتمع إلى الكمال ، وقد تكون ضرورية كذلك لبلوغ المجتمع إلى القيم المستهدفة .

= القيم الذاتية للمجتمع كما هى الحال بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية ، وهكذا لا نرى ما يبرره قبول المفهوم الماركسى بأن الدولة شر « فى ذاته » ؛ لأنها استغلالية دائماً وبالضرورة . صحيح أن هناك بالضرورة أشكالا من الحكم استغلالية ، ولكن لا يبدو أن هناك علاقة سببية بين تشكيل الوظائف السياسية وبين الاستغلال .

والواقع أن كل المجتمعات ، قديمها وحديثها لها أشكال حكوماتها ، فهل يستنتج من ذلك أن هذه الحكومات ضرورية للمجتمع الإنسانى ؟ . لا يبدو أن ذلك صحيح . صحيح أن الحكومة موجودة فى كل مجتمع ، ولكن صحيح أيضاً أنه ليس هناك مجتمع كان فيه الأسلوبان الودى والأخلاقى سائدين سيادة تامة ، وفى ترتيب الاحتمالات يمكن القول بأن المجتمع الذى تسوده الصداقة والعدالة قد يختار ألا يستعمل القوانين الوضعية أو الاوضاع السياسية التى يقرها الدستور وتضمنها العقوبات الجبرية . ويبدو أن هذا المجتمع بغير حاجة إلى حكومة أو جهاز قانونى ، وليس أقل من ذلك أن هذا المجتمع فى داخله بالضرورة نظام سياسى — أى أن به بالضرورة وظائف مستقلة عن متابعة القيم الذاتية فى المجتمع ، وظائف قصد بها حماية النظام اللازم لمتابعة هذه القيم ، وهذه الوظائف يمكن القيام بها دون تركيبها فى صورة « سلطات » دائمة — تمارسه تنظيمات عامة متسلطة مماثلة فى طبيعتها لتلك التنظيمات التى وصفناها فى هذا الفصل ، ويجب أن نؤكد أن هذا ممكن إذا كانت العدالة والصداقة سائدتين سيادة تجعل المجتمع يقرر اختيارياً ما إذا كان يريد أو لا يريد أن يعيش فى ظل القانون والحكم الدستورى .

وهذه نقطة سنتناولها بالتفصيل فى الفصل التالى .

الفصل العاشر

السلطة الاجتماعية والمجتمع اللاطبقى

ينظر « كارل ماركس » إلى كمال المجتمع على أنه نتاج الزوال التام للاستغلال فى العلاقات الاجتماعية بين الناس . والاستغلال فى نظر « ماركس » يتمثل فى استخدام السلطة للمحافظة على الأسلوب القائم فى الإنتاج لسيطرة طبقة على أخرى سيطرة اقتصادية وسياسية وقانونية وأخلاقية . وحين يزول الاستغلال فى المجتمع البروليتارى ، تتخذ الدولة إجراءات ترغيبية بدلا من إجراءات جبرية لتحقيق وضمان قيمها المستهدفة . وحين تكون الصدارة لأساليب الترغيب فى الرقابة الاجتماعية يمكن أن يسمى المجتمع ، بحق ، مجتمعاً إيثارياً غير أنانى . ولكى نرى ما إذا كان يمكن لهذه العبارة الأخيرة أن تصلح مبدأ عند الماركسيين لابد أن نحلل معنى السلطة الاجتماعية ، فإن هذا التحليل يساعد أولا على فهم معنى السلطة الإيثارية ، وثانياً يتيح لنا دراسة مختلف الصور التى تتشكل فيها السلطة الإيثارية ، وأخيراً يساعدنا على أن نحكم ما إذا كانت هذه السلطة يمكن استخدامها كأسلوب شامل عام فى العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع .

تحليل السلطة الاجتماعية :

توجد السلطة فى النظام السياسى بطريقتين . وواضح أن السلطة قبل كل شىء توجد كموضوع للرقابة السياسية . وهذه الرقابة لا تعنى مباشرة بالأجهزة أو غيرها من المظاهر المجردة للسلطة بل توجه إلى السلطة ذاتها . وثانياً توجد السلطة فى النظام السياسى كمادة للنظام نفسه ، وبعبارة أخرى ، فإن النظام

السياسى كأى شكل آخر من الرقابة هو السلطة نفسها . وهكذا يظهر أن السلطة ملكة طبيعية كافية بعض الشىء فى المجتمع وفى الرقابة الاجتماعية . وللسلطة غاية شاملة معينة يجب على كل صور الرقابة الاجتماعية أن تلتقى بها ، كما أنها تميل لإظهار نفسها فى نفس عمل الرقابة الاجتماعية ذاتها .

ومن واقع التجربة العامة فإن السلطة الاجتماعية القوية فى أوسع مفاهيمها يمكن تعريفها تعريفاً وصفياً بأنها « القدرة على بعث الاستجابة فى الآخرين راضين أو غير راضين ». وتحليل هذا التعريف يكشف لنا عن ملاحظات قيمة :

أولا : أن هذا التعريف تعريف للسلطة الاجتماعية . والمجتمع يتكون من أشخاص من الناس ، فالسلطة الاجتماعية ، بطبيعة الحال ، تشمل فحسب تلك السلطة ذات الصلة بنشاط الأشخاص ، وهى تلك السلطة التى يكون موضعها فى الأشخاص الذين يعملون ، سواء كانوا يعملون كأفراد أو كجماعات . أما أشكال السلطة غير الشخصانية كعوامل الطبيعة أو قدرة شخص على ممارسة قهر بدنى بحت ، فهى ليست خارجة تماماً عن التعريف ، ولا يصح استبعادها تماما منه ، لكنها لا يمكن أن تشغل مكاناً رئيسياً فى تعريف السلطة الاجتماعية ؛ لأن التاريخ أثبت أنه ليست هناك سلطة محددة ، اقتصادية كانت أو بدنية أو تطورية أو نفسية ، استطاعت أن تفرض نفسها كمصدر وحيد للحفز فى المجتمع الإنسانى .

فالسلطة تبعث الاستجابة فى الآخرين . وكلمة « تبعث » إنما تشمل مختلف أساليب العلاقات بين الأشخاص الذين يمكن أن تكون السلطة موجودة وفعالة فيهم . وثمة معنى آخر هو أن حقيقة السلطة تكون فى الفعل المنبعث ، لا فى القوة المستخدمة . فإذا لم تحدث الاستجابة يصبح من الضرورى إنكار

حقيقة السلطة . على أن الاستجابة لا يشترط دائماً أن تـكون حقيقة واقعة ، فإن ما هو أهم فى معنى القوة ، هو القدرة الموجودة أو توقعها . وعلى ذلك ففى مجال الرقابة الاجتماعية ، ليست الرقابة الفعلية بل القدرة على الرقابة ، هى التى لها الأهمية الـكبرى . أما السلطة التى توجد على الإطلاق إلى جوار آثارها الفعلية ، فهى سلطة متفرقة نسبياً .

والسلطة الاجتماعية هى سلطة بين الأشخاص ، يمارسها شخص أو جماعة . كذلك الفعل المنبعث من سلطة اجتماعية هو فعل من ، وفى ، شخص أو أشخاص آخرين . فالسلطة الاجتماعيه إذن ليست « تـكنولوجية » ، بمعنى أنها غير موجهة إلى بعث رد فعل فى الطبيعة ، وعلى ذلك فالسلطة الاجتماعية فى صورتها الأخيرة يجب أن توصف بأنها سلطة خلقية ، أى أن السلطة الاجتماعية لا تـكون اجتماعية حقاً إلا إذا كان الفعـل المنبعث هو جوهر الفعل الإنسانى — الفعل الاختيارى أو الأخلاقى ، فإذا كانت الاستجابة المنبعثة اختيارية ، لم تعد السلطة المستخدمة فى هذه الحالة اجتماعية ... هناك سلطة فعلا لـكنها لا تسمى سلطة اجتماعية ، وليس هناك شك فى أنه يحدث أحيانا وجود سلطة تـكنولوجية فى الأوضاع الاجتماعية ، وهى توجد فى المجتمع بدرجات لا نهاية لها من الشدة ، مبتدئةً بشكل بسيط فى كثير من الإعلان الحديث ، حيث تـكون هناك محاولة لتغيير حالة مبيعات السلع الاستهلاكية من حالة الاختيار إلى حالة الضغط ثم تستمر فتنتقل إلى الصور المتطرفة من الاستغلال السياسى المتميز باستخدام الدكتاتورية الطاغية .

ويبدو أن السلطة الاجتماعية تتذبذب بين طرفى قوة عارية أو جبر مطلق من طرف ، ورضا كامل من الشعب المستجيب فى الطرف الآخر . وبقدر ما تـكون السلطة الاجتماعية مستخدمة بغير رضا تصبح هذه السلطة احتيالية

أو « تـكنولوجية » أو غير إنسانية بالمعنى الحرفى . وإذا انعدم رضاء إنسان عن ممارسة السلطة (وهذا نادر جداً فى المسائل الاجتماعية) ، فلا يمكن أن تسمى السلطة المستخدمة اجتماعية ، وإنما هى قوة بحتة أو عنف . والسلطة المستخدمة دون أى رضا لا يمكن أن تعتبر اجتماعية ؛ لأن هذه القوة تهدر كرامة الإنسان وحريته وعدم أهليته للإهدار . واستخدام هذه الاستجابة للسلطة مماثل لاستجابة شىء طبيعى لقوة طبيعية(*) . ومن

(*) قيل إن الرضا، سواء كان صريحاً أوضمناً، ليس شرطاً ضرورياً لممارسة السلطة الاجتماعية . والقوة يمكن أحياناً أن تـكون مشروعة وأحياناً متسلطة ، ويبرر ذلك بأن القوة تمتد جذورها فى الصلاحية الموضوعية للمبدأ المثالى ، وهذا المبدأ المثالى السليم موضوعياً يحل محل الرضا كمبرر الإغراء بالعمل ؛ وتبعاً لهذا الرأى يمكن أن تعتبر مثل هذه السلطة سلطة اجتماعية ؛ لأن الاستجابة لهذا المبدأ بحكم مثاليته ، يعتبر لحمة وسدى المجتمع الإنسانى الصحيح .

على أنه يمكن أن نعلق — رداً على ذلك — بأن كل سلطة اجتماعية هى فى النهاية نتيجة لقيم المجتمع لأنها تنبعث من أشخاص . ولقد انتهى تعريف القيمة إلى أنها « اختيار تفاضلى » بين بدائل خاصة بنشاط الإنسان (انظر : تحليل السلوك السياسى — تأليف « هارولد لاسويل » ص ٣٦ و ٦٥ ، وانظر موضوع الصفة الديموقراطية فى كتاب « موضوعات سياسية » لنفس المؤلف ص ٤٧٤ ، ثم قارن بين هذا المعنى والمعنى الذى جاء فى موضوع « مناطق الأخلاق » لـ « رالف بارتون بيرى » فى كتابة نقد الحضارة الإنسانية ص ٢ و ٣) . وعلى ذلك فهناك علاقة ضرورية بين القيمة والرضا ، فـكل سلطة اجتماعية ، كل سلطة يمارسها الإنسان على غيره من بنى الإنسان يجب أن تعتبر شرعية أو متسلطة طالما أن القيم التى يطلب إلى السلطة الاجتماعية تحقيقها مقبولة إلى حدما عند أولئك الذين تطبق عليهم السلطة ، وقد ذكرنا عبارة « إلى حد ما » لنبرر كيف أن جماعات الأقليات فى المجتمع لاترضى أحياناً عن بعض القيم السائدة فى المجتمع ، ومع ذلك — حتى هنا — يوجد رضا ناقص عن القيم حين يكون=

ناحيـة أخرى حين يـكون رضا العامل المستجيب كاملا تصبح السلطة الاجتماعية إنسانية ، وتـكون ، من ثم ، أنسب وأكمل فى مجتمع الإنسان .

والرضا الـكامل يعتبر تطرفاً من حيث علاقته بالسلطة الاجتماعية ، لا بمعنى أنه تطرف أو عيب ، بل بمعنى أنه كمال فى السلطة الاجتماعية .

= ضرورياً للمحافظة على قيم متبادلة عليا ، كما هى الحال بالنسبة لرضا الطوائف غير الإنجيلية فى « إنجلترا » بالملك باعتباره رأس الـكنيسة ، ورضا الجمهوريين بالقوانين التى يصدرها « الـكونجرس » الديموقراطى فى الولايات المتحدة ، ورضا المسيحيين بالإجراءات الحـكومية الشيوعية خلف الستار الحديدى ، وهكذا . فإذا لم يستطع الفرد أو الجماعة أن يرضى عن القيم التى توجه إليها السلطة الاجتماعية ، فالسلطة الممارسة لا تـكون فى نظر الفرد أو الجماعة ليست غير متسلطة أو غير اجتماعية ، بل تـكون جبراً أو تعسفاً .

وهناك حالة يجب أن تمارس فيها السلطة البحتة ضد السلطة البحتة ، كما هى الحال فى الحرب أو فى استخدام السلطة فى القبض على مجرم خطير يقاوم القبض عليه ، مجرم يرفض قيم المجتمع ويريد أن يفرض قيمه هو على المجتمع ، وحتى فى هذه الحالات إذا كانت القيم التى توجه السلطة لتنفيذها مرفوضة من الشعب الذى تطبق عنف . فإن الشعب لا ينظر إلى السلطة على أنها متسلطة أو اجتماعية بل على أنها عليه ، فاذا اعتبر من تطبق عليه السلطة أن استخدامها شرعى، فذلك لمجرد أنه يرى أنه قبل القيم التى تطبق السلطة من أجل حمايتها ، لهذا يصعب أن نتصور أن السلطة التى تمارس بغير رضا هى ذات صفة اجتماعية ، على الاقل بالنسبة للشعب الذى تمارس عليه السلطة . وعلى ذلك فعند تعريف السلطة الاجتماعية بأنها « القدرة على إحداث الاستجابة فى الآخرين برضاهم أو بغير رضاهم » ، يجب اعتبار عبارة « بغير رضاهم » على أنها تعنى أن الرضا الموجود قليل يمكن إغفاله بالنسبة لما يمكن أو يجب أن يكون موجوداً ، والقوه هنا راجحة بالنسبة للرضا .

كما أن القوة العارية تطرف ، بمعنى عيب كامل فى سلطة الإنسان . والسلطة الإنسانية حين تحدث الاستجابة عن بعض الرضا تسمى « استعلاء القوة » ، وكل سلطة تقترب من الفاعلية الاجتماعية كلما اقتربت من الرضا ، فالسلطة الاجتماعية ، فى كمالها ، هى القدرة على بعث الرضا الكامل ، والسلطة مع الرضا تسمى استعلاء القوة ؛ لأن هذه القوة ينظر إليها على أنها إدراك وتحقيق لما يبدو بوضوح أنه سلطة ، أى الجبر البدنى على مستوى أعلى ، واستعلاء السلطة أو القهر البدنى معناه ترجمة الاستجابة للسلطة إلى مبدأ أعلى ، إلى مبدأ من عدة مبادىء يرى أنها تحسين من عنصر القوة البحتة ، وبترجمتها على هذه الصورة يعاد بناء السلطة على أساس إنسانى ، أساس عميق الجذور فى أن يؤكد المجتمع كرامة الإنسان وعدم إهدارها ، وتأكيد أن الإنسان نفسه أو الجماعة هى السبب الصحيح المبدع للاستجابة للفعل المنبعث .

وهناك أساليب متعددة فى العلاقات الاجتماعية ... وهناك طرق كثيرة تستعلى فيها القوة ، من ممارسة السلطة الاجتماعيـة ، طرق متعددة تنبعث فيها الاستجابة فى الآخرين بطريقة إنسانية ، وكل من هـذه الأساليب يتميز بمبدأ أو قيمة معينة ، تعتبر السبب القريب للرضا للاستجابة لحفز الآخرين وإغرائهم ، ومن هذه الأساليب الكثيرة هناك أربعة أساليب أثبتت التجربة أنها فعالة اجتماعياً بصفة خاصة ، وهذه الأساليب الأربعة هى دون شك أكثر انتشاراً فى معظم المجتمعات . وفى هذه الأساليب الأربعة من استعلاء القوة ، توجد السلطة الاجتماعية فى الغالب .

١ — وأول هذه الأساليب هو ما يعرف بالأسلوب الودى ، وهذه الحالة من العلاقات الاجتماعية هى ما يقارن بما يصفه « أرسطاليس » بالصداقة ،

وتتميز هذه العلاقة بين الأفراد أو الجماعات برغبة متبادلة فى سعادة الطرف الآخر لذاته أكثر مما لأية قيمة يمكن أن تترتب على العلاقة من خير أو كسب للطرف الأول ؛ وهو تعريف سعادة الطرف الآخر بسعادة الطرف الأول ، أما الحافز إلى هذا التعريف المتبادل بالسعادة فحافز متغير ، كما يقول « أرسطاليس » ، فكل فرد يرغب فى سعادة الآخر بسبب مساعدة أو نفع يحققه له الطرف الآخر ، وفى هذه العلاقة تقوم المودة على النفع ، كذلك قد يقوم الود المتبادل لمجرد المتعة المنبعثة من حضور الطرف الآخر ، وأخيراً فإن أسلوب المودة فى كماله إنما يتمثل فى صداقة متبادلة مستمرة تقوم على أساس من نفس صفة وشخصية الأشخاص الأصدقاء بصرف النظر عن كونهم مصدر نفع أو متعة . ومثل هذه العلاقة الاجتماعية نادر نسبياً ، لكنه يوجد غالباً فى الروابط بين أعضاء الأسرة ، وبصفة خاصة فى العلاقات بين الزوجات والأزواج .

فالمودة أو الصداقة هى أقوى مبدأ تنبعث به الاستجابة فى ممارسة السلطة الاجتماعية . وفى داخل الأسلوب الودى وحده ، يمكن أن يكون الرضا كاملا . وفى داخل هذا الأسلوب أيضاً ، تكون العلاقات الاجتماعية أكثر ما تكون « إنسانية » ، ويكون استعلاء القوة فائقاً .

٢ — والأسلوب الثانى من العلاقات الاجتماعية هو ما نسميه بالأسلوب الخلق ، فالعلاقات بين الأشخاص والجماعات داخل هذا الأسلوب متضمنة أساساً فى المعنى العام لكلمة العدالة . والمبدأ الذى يظهر فيه الرضا بالاستجابة هو تأكيد حق المحفوظ للاستجابة المطلوبة ، وقد يكون هذا الحق فى صورة سلع مادية ، أو قد يمس معنويات ، كالصدق والشرف

وغيره . وعلى حين أن الأسـلوب الودى ليس دائماً فى متناول الفرد أو الجماعة إزاء كل الأفراد والجماعات ، فإن الأسلوب الأخلاقى يصلح بديلا من الأسـلوب الودى فى العلاقات الاجتماعيـة ، وهو فى الوقت نفسه لا يقلل بصورة خطيرة من أسلوب رضاء الإنسان ولا من الدرجة العالية من استعلاء القوة . والاعتراف بحق المحفوز للاستجابة الصحيحة تمتد جذوره ، أولاً فى اعتراف وقبول المستجيب للقيم — سواء كانت قيماً ذاتية أو شكلية — المنسوبة لهذا المجتمع أو الجماعة ، والتى بمقتضاها أتيحت ممارسة السلطة الاجتماعية ، وثانيا فى ضمان المستجيب لتحمل العقاب إذا لم تحدث الاستجابة الصحيحة .

والأسلوب الأخلاق ، كالأسلوب الودى ، فى أنه يقدم مبدأ استجابة فعالة للسلطة الاجتماعية ، مبدأ يمكن للرضا أن يصل عن طريقه إلى مستوى عالٍ من الـكمال ، وقد يكون تاماً أحياناً ؛ لذلك كانت صدارة هذا النوع من العلاقة الاجتماعية تمثل هدفاً منشوداً لـكافة المجتمعات ، وتمثل فى الوقت نفسه معياراً سليماً لقياس المجتمع .

٣ — أما الأسلوب الثالث من العلاقات بين الأشخاص وبين الجماعات فهو مايعرف بأسلوب النفع . وفى هذا الأسلوب يكون المبدأ المتحكم فى انبعاث الاستجابة هو النفع المتحقق للمستجيب من استجابته . كذلك يكون الحافز الباعث فى ممارسة السلطة الاجتماعية هو النفع . والنفع فى هذا المقام يمكن تعريفه على أنه « كل ما يصلح وسيلة لهدف أو لغاية فى العمل الإنسانى» . وفى أسلوب النفع ، تنبع ممارسة السلطة الاجتماعية والاستجابة لها ، من النفع المتبادل بين الحفز والاستجابة لقيم الفرد أو قيم الجماعة فى الطرفين .ويكون

الرضا وما يترتب عليه من استعلاء القوة ، متناسباً مع الدرجة التى تعتبر فيها الاستجابة وسيلة لتحقيق الأهداف الفردية والاجتماعية عند المستجيب . وعلى ذلك ، فمدى درجة القوة فى هذا الأسلوب مدى واسع ، وقد تتذبذب بين غيابها كلية على أساس الرضا الكامل كطرف ، وبين جبر مطلق أو استغلال كطرف آخر . وأسلوب النفع يظهر بصفة خاصة فى المجال الاقتصادى من النشاط الإنسانى ، حيث تسود فرصة النفع الاجتماعى المتبادل(*) .

٤ — أما الأسلوب الرابع من أساليب العلاقات الاجتماعية فهو ما نسميه بالأسلوب القانونى المعقول . وحيث يوجد هذا الأسلوب ، يكون مبدأ الحفز للاستجابة غير مشخص إطلاقا ، وخارجياً تماماً بالنسبة للحافز أو المستجيب ، وفى هذا الأسلوب لا يقوم الخضوع أو الرضا على أساس من الاعتقاد أو الإخلاص الشخصى ، أو الاحترام للأشخاص الحافزين ،

(*) من الأمثلة الواضحة للعلاقات الاجتماعية — فى الأسلوب النفعى — تلك العلاقة القائمة بين البقال وعميله . فالعميل يمارس شكلا من السلطة الاجتماعية يستجيب له البقال بسبب نفع استجابته لدخله المالى ، ويحدث نفس الشىء حين يحفز البقال ، بدوره ، استجابة العميل بسبب نفع الخدمات التى يقدمها البقال بتوفير مواد الطعام له .

على أن هناك تمييزاً يجب إدراكه طبعاً بين أسلوب النفع ، وبين ذلك الجانب من أسلوب الصداقة التى تقوم على النفع . فأسلوب النفع يتميز أساساً بالحفز من جانب الفرد أو الجماعة لكسب شىء من فرد أو جماعة أخرى ، فهذا الحفز هو على الأقل العنصر السببى الأول فى الصفقة الاجتماعية ، أما صداقة النفع فهى تتضمن من الناحية الأخرى رغبة متبادلة فى خير الأفراد أو الجماعات بسبب نفعها للطرفين ، وهذه علاقة تسمى « صداقة » فعلا ، تطبيقاً للمبدأ القائل « الصديق حقاً هو الصديق وقت الحاجة » .

أو التقاليد أو المركز الاجتماعى ، وإنما على أساس ما ذكره « ماكس ويبر » من أن الرضا يقوم على أساس السلطة القانونية ، أى أنه :

> «يقوم على رباط غيرشخصانى نحو «واجب الوظيفة»»، فالواجب الرسمى — مثل الحق المقابل له من ممارسة السلطة : الصلاحية للاختصاصات — إنما تحدده معايير مقررة عقلا أو بقوانين أو بقرارات أو بتعليمات ، وفى هذه الحالة تكون مشروعية السلطة هى قانونية القاعدة العامة التى وضعت لغرض معين ، وأصدرت وأعلنت بالأشكال الرسمية الصحيحة » .

فالخضوع إذن للسلطة الاجتماعية فى الأسلوب القانونى المعقول إنما ينبع من اعتراف المستجيب بالواجب القانونى الذى يؤدى عن طريق الاستجابة ، وكذلك بوجود ضمان من استخدام عقوبة جبرية « مؤلمة » من جانب السلطات الاجتماعية إذا لم تتحقق الاستجابة . والأسلوب على هذا النحو ، يسمح بمدى من استعلاء القوة ، يبدأ بالرضا الكامل الذى يقوم على دافع « الواجب للواجب نفسه » ، وينتهى بالرضا القائم على مجرد تجنب العقوبة .

وهذه الأساليب الأربعة من أساليب العلاقات الإنسانية ، لا يمكن اعتبارها تبادلية على نطاق شامل ، فقد يوجد عدد منها فى وقت واحد بسبب وجود عدد من دوافع الاستجابة فى حادث واحد من أحداث السلطة الاجتماعية ، والواقع أن تلك الاستجابة فى الأسلوب القانونى المعقول ، التى تحدث عن رضا إنسان كامل ، أى التى يجب أن تحدث بسبب واجب

أو التزام خلقى ، بصرف النظر عن الخوف من العقوبة القانونيـــة أو الاجتماعية — يبدو أنه لا يمـكن تثبيتها إلا باتباع الأسلوب الخلقى فى نفس الوقت ؛ ولهذا يبـدو أن الأسلوب القانونى المعقول ليست به إمـكانيات استعلاء القوة الموجودة فى أسلوب الود أو الأخـلاق . والرضا فى حالة الأسلوب القانونى المعقول ، تحدده قوة العقوبة الجبرية المضمونة ، فالجبر إذن لا يمكن أن يستعلى استعلاء كاملا ، إلا حين تـكون الجوانب الجبرية من الاستجابة معـدلة بالترغيب ، إلى حد أن تـكون الاستجابة مضمونة بالاعتراف فى نفس الوقت ، أولاً بالواجب فى العدالة بصرف النظر عن العقوبة القانونية ، وثانياً بالاعتراف بالواجب القانونى وما يقابله من عقوبة ، على أن ذلك يصل إلى حد حدوث الأسلوب الخلقى والأسلوب القانونى المعقول معاً كمبادىء تقوم عليها الاستجابة لحالة من حالات السلطة الاجتماعية ، فالأسلوب القانونى المعقول وحده لايستطيع أن يستعلى القوة استعلاء كاملا .

وقد لا يبدو أن أسلوب النفع قادر على استعلاء القوة استعلاءً كلياً ، إلا إذا كان هـدف الفرد أو الجماعة المستجيبة للسلطة ، التى تـكون الاستجابة وسيلة لها — هدفاً مرغوباً لذاته ، وحينئذ يقل كمال الرضا ويتخذ صفة الاستغلال بالدرجة التى يعتبر فيها الهدف المنشود من الاستجابة أمراً غير مرغوب فيه من جانب المستجيب ، إلا لأنه أقل شراً من ذلك الذى يحدث إذا لم تتحقق الاستجابة .

صدارة الزمالة (الرفقة) والعدالة الاجتماعية :

نبحث الآن كيف أن هذه الأساليب المختلفة من أساليب السلطة الاجتماعية تدخل فى تركيب المجتمع اللاطبقى الماركسى .

شهد « كارل ماركس » الفلسفات النفعية فى « فرنسا » و « إنجلترا » وهى تلعب دوراً تقدمياً فى التاريخ ، هو أنها ساعدت على تطهير الأرض من التناقضات الإقطاعية . هـذه الفلسفات التى كان يمثلها « هلفيتوس » و « هولباخ » فى أوربا ، و « هوبز » و « لوك » و « بنتام » و « ميل » بعد ذلك فى « إنجلترا » ، يفسرها « ماركس » على أنها محاولات لتأكيد التطور الـكامل للفرد فى مجتمع متحرر من قيود الإقطاع . وكانت هذه القيود هى النظم السياسية والدينية التى تمارس الاستغلال الناشىء فى ظل الإقطاع الذى كان لا يزال سائداً فى «أوربا» ، إلى حد أن الملـكية المطلقة كانت لا تزال محجوبة . والتحرر من استغلال الإقطاع لم يتحقق فى « أوربا » فى القرن الثامن عشر إلا حين استطاع الفرد أن يشق لنفسه طريق حياة جديداً ، أمـكنه عن طريقه أن يحقق قدراته العليا . ولم يتحقق ذلك إلا من طريق التنافس وحده ، لـكن حالة التنافس لم توجـد إلا بعد ظهور فلسفة « النفع » وتطبيقها على نطاق المجتمع . وفى هذه الفلسفة أصبحت كل علاقات الأشخاص والجماعات منطوية فى أسلوب النفع فى العلاقة الاجتماعية ، كما أصبحت مظاهر مقنعة له . ويقول « ماركس » : « إن علاقة النفع هذه لها معنى واحد واضح ... أنا لا أستطيع أن أخدم نفسى إلا بحرمان الآخرين من شىء (استغلال الإنسان لأخيه الإنسان) » .

فمن الناحية التاريخية أنتج القرن الثامن عشر فلسفة النفع هذه ، ومن الناحية التاريخية يتميز القرن الثامن عشر بهذه النظرية النفعية التى أصبحت « أيديولوجية » الرجل الغربى . وكانت الجوانب المختلفة فى تقدم نظرية النفع مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفترات المختلفة فى تطور « البورجوازية » — من « بورجوازية » وليدة تكافح من أجل تحررها من الملكية المطلقة كما فسرها « هلفتيوس » و « هولباخ » ، إلى « بورجوازية » كاملة حاكمة كما وصفها « بنتام » و « ميلز » ، « بورجوازية » تحقق فيها التطابق الكامل بين نظرية النفع والاقتصاد السياسى . ويرى أنصار « بنتام » أن النفع العام انتهى إلى النفع المشترك الذى يشاهد فى التنافس العام الذى يستغل فيه الإنسان أخاه الإنسان ، وبإقامة العلاقات الاقتصادية ظهرت أساليب استغلال مختلف الطبقات ؛ لأن نوع التنافس أو الاستغلال الذى يحقق به الفرد النفع العام إنما يتوقف على وضعه فى الحياة ، أى يتوقف على علاقة الفرد بأدوات الإنتاج ، وعلى ذلك فعلى حين أن القرن الثامن عشر قد شهد اندحار استغلال الإقطاع ، شهد الاقتصاد السياسى النفعى الجديد استغلالا جديداً أكثر تقدما ينشأ ، وفيه يحرم المالك « البورجوازى » العامل « البروليتارى » الذى يكافح بدوره ليستغل « البورجوازية » . ومن هذه النقطة ومابعدها يزعم « ماركس » أن نظرية النفع لم تعد ذات فائدة للإنسان ، وإنما لا تزال باقية وسارية المفعول لمجرد أن تكون عذراً تستخدمه « البورجوازية » — الطبقة المسيطرة — للمحافظة على مقومات وجودها . وعلى هذا النحو يكون ماسبق إن اعتبر تفسيراً تقدمياً صادقاً للحقائق الاقتصادية قد أصبح بذاته رجعياً وفتاكاً ضد تحرر البشرية .

فمن رأى « ماركس » ، إذن ، أن أسلوب النفع لم بعد يبدو جديراً بالإنسان ؛ لأن هذا الأسلوب من العلاقات الاجتماعية والرقابة الاجتماعية يمثل شكلا جديراً باللوم من النشاط الإنسانى . ذلك أن السلطة المستخدمة فى هذه الحالة سلطة تهدر كرامة الإنسان فى طبقة واحدة ؛ إذ أنها تسخر تلك الطبقة لنفع الأخرى ، وفى الوقت نفسه تمنع الطبقة الصالحة ، من الاستجابة لممارسة السلطة بطريقة غير جبرية ، فإذا كان لابد للعلاقات الاجتماعية القائمة على النفع أن تبقى ، على حين أن توطد « البروليتاريا » شأنها كطبقة مسيطرة فى كفاحها للقضاء على « البورجوازية » ؛ كان لابد أن نتذكر أن هذه ليست إلا لحظة انتقال — ولو أنها لحظة ضرورية — فى العملية الجدلية للإنسان فى تقدمه نحو الحرية بمعناها العلمى .

« فماركس » و « إنجلز » ، كما ذكرنا ، رأيا فى علاقة النفع النشأة الأولى للدولة والقانون . وردد « لينين » صدى زعيميه ، فأكد أن الدولة « آلة لتثبيت سيطرة طبقة على أخرى » ، وعلى هـذا النحو يـكون عرض الدولة نفعاً كله ، وينخرط كل نشاطها تحت مبدأ النفع من حيث ميله إلى تحقيق إرادة الطبقة المسيطرة .

ولما كان تحقيق إرادة الطبقة المسيطرة يتم بمساعدة القانون ــ وهو « قواعد السلوك الملزمة فى صورة تشريع » ــ فالقانون بـكل صوره وأشكاله الممكنة هو أداة نفع دائماً فى نظر « ماركس » ، فإذا كان أسلوب النفـع فى العلاقات الاجتماعية فى المجتمع العلمى المستقبل لا يعود يعتبر شـكلا صالحـاً من أشكال النشـاط الإنسانى فى نظر الماركسيين ، فذلك يمكن تفسيره بأنه يعنى أنه فى المجتمع اللاطبقى لا يكون حافزاً أو مبدأ صحيحا ، سواء لحفز السلطة الاجتماعيـــة أو للاستجابة لها .

كذلك إذا اعتبر أن القـانون لا يعدو أن يـكون أداة نفع ، استتبع ذلك منطقياً ، عند الماركسيين ، أن الأسلوب القانونى العقلى أيضـاً فيه امتهان لـكرامة الإنسان فى المجتمع اللاطبقى ، فالالتزامات القانونية ، إذن ، وما يقابلها من عقوبات جبرية ، ليست بحكم طبيعتها الاستغلالية مبدأ جديراً بالاستجابة للسلطة ، وما دام ينقصه أى إجراء لاستعلاء القوة ، فإنه يتحول إلى مجرد تسخير بعض أفراد المجتمع لمصلحة الآخرين.

ومن ثم يمكن القول بأن المجتمع اللاطبقى ، كما تقدره الأيديولوجية الماركسية ، لا بد أن يتميز بصدارة كبيرة للأسلوب الودى والأسـلوب الأخلاقى من أساليب العلاقات الاجتماعية . ويمـكن من ثم الحـكم موضوعياً على معدل التقدم نحو مرحلة الشيوعية الـكاملة فى المجتمع ، عن طريق التأكد من انتشار «الزمالة» (الرفقة) بين العمال ، واحترام العدالة الاجتماعية بين الأفراد والجماعات ، الخاصة والعامة على السواء . ولا بد أن الأمر الأخير قد وضح إذا صدقنـا ما يـكتبه المؤلفون السوفيت ، عن ضرورة ووسائل خفض العقوبات الجبرية واستبدالها بجزاءات ترغيبية فى المجتمع الاشتراكى الحالى ، وخفض العقوبات الجبرية هـذا يتحقق — كما ذكرنا فى الفصل السابق — فى المجتمع السوفيتى ، باستبدال تدريجى لوظائف أجهزة الاستغلال والنفع — الشرطة والميليشيا والمحاكم — بهيئات شبه بوليسية وشبه قضائية تتكون من متطوعين ، تكون ظائفهم، بحكم طبيعتها ، هى الترغيب .

ويرى « لينين » أن نمو الأسلوب الودى القائم على «الزمالة» لابد أن يستحثه ذلك النوع من النشاط الاجتماعى الذى يتميز بأنه نشاط تضحية ذاتية اختيارية؛ من جانب بضع عمال قاموا بذلك أثناء حركة(أيام العمل

الاختيارى » ، ففى أثناء الأيام السوداء من الحرب الأهلية فى ربيع سنة ١٩١٩ نظم بعض العمال الشيوعيين وأنصارهم فى « موسكو » جماعات من أنفسهم ، وتبرعوا بست ساعات من وقت فراغهم للقيام بعمل شاق فى أيام السبت بغير أجر لإتمام إصلاح طريق حديدى هام ، وسرعان ما انتشرت الفكرة فى مناطق أخرى وأصبحت « حركة العمل الاختيارى » عاملا هاماً فيما تلا من انتصار الجيش الأحمر على القوات البيضاء . ويقول « لينين » إن العمل الذى أنجز فى هذه الحركة حقق ما يتراوح بين ٢٠٠ ٪ و ٣٠٠ ٪ من الإنتاجية ، زيادة على العمل المأجور .

وقد اعتبر « لينين » أن هذه حركة عظيمة المغزى ؛ لأن العمال قاموا بها بوازع من أنفسهم دون أن يجنوا أى كسب من عملهم المتطوع . هذا فضلا عن أنهم عملوا بغير أجر « وبزيادة ضخمة فى إنتاجيتهم » ، وكذلك يرى « لينين » ، الذى كان مهتماً أشد الاهتمام بالمحافظة على الدولة السوفيتية الوليدة الهزيلة فى مرحلة لم يكن نجاحها كاملاً ، يرى أن أهم جانب من جوانب تلك الحركة هو زيادة الإنتاجية ، ولا يقل عن ذلك شأناً أنه رأى فى العمل المتطوع الذاتى من جانب العمال « البداية الحقيقية للشيوعية » التى لم تقتصر فيها الزمالة والاهتمام بشئون الغير على العمال أنفسهم أو أقربائهم المقربين ، بل امتدت إلى « الأبعدين » ، إلى المجتمع كله ، إلى عشرات ومئات الملايين من الناس ...

وتعتقد الحكومة السوفيتية الحالية كذلك أن نشاطاً اجتماعياً كالنشاط الذى شملته « حركة أيام العمل الاختيارى » أداة فعالة وضرورية لتحطيم الحواجز القائمة بين الحياة الخاصة والحياة العامة ، ومن ثم

للتقدم نحو صدارة الأسلوب الودى والأسلوب الخلقى فى العلاقات الاجتماعية بين المواطنين . وعلى ذلك قامت فى سنة ١٩٥٨ حملة — على مستوى الدولة — لقيد العاملين فى لواءات العمال الشيوعيين ، وهى حملة قيل إن عدد أعضائها بلغ أربعمائة ألف لواء حتى مايو سنة ١٩٦٠ ، والوظيفة الأولى لهذه « الحركة المتطوعة » بين السوفيت ، هى نفس وظيفة « حركة العمل الاختيارى » ، أى زيادة إنتاجية العمل عن طريق الكفاية والتكنولوجيا وطرق العمل التقدمية . على أن أعضاء اللواءات كانوا يسعون جاهدين إلى الإلمام التام بالمعرفة الحديثة العلمية والتكنولوجية والثقافية حتى يكونوا نافعين للجماعة وللمجتمع كله . زد على ذلك أن الأعضاء يجب أن يغرسوا فى أنفسهم أفضل ملامح المجتمع الجديد ، وعليهم أن ينموا أنفسهم عقلياً وجسمياً ، وأن يكونوا مثلاً يضرب فى حياتهم اليومية ، وعليهم أن ينظروا إلى الواجب العام على أنه التزام خلقى ، وأخيراً عليهم أن يكافحوا جاهدين فى سبيل روح معنوية جديدة ، كما كتب أحد السوفييت يقول :

« إن أعضاء لواءات العمال الشيوعيين يفرضون على أنفسهم — لأول مرة فى تاريخ التنافس — التزامات ذات صفة خلقية ، فهم يتعهدون محاربة رواسب الماضى فى وعى الناس وتدعيم تضامن الرفاق ؛ والتعاون فى العمل وفى الحياة ، وأن يكونوا حراساً على معايير المجتمع الاشتراكى ، وهذه صفة من أبرز الصفات التى تميز الحركة الجديدة » .

أما أن ظهور « الإنسان الشيوعى الجـديد » يتحقق عن طريق لواءات العمل — كما تنبأ الكاتب — فهذه مسألة محل جدل حتى بين الفلاسفة السوفيت . غير أنه من الواضح أن هدف أيديولوجية « ماركس » ، فى أى طريق تسير ، إنما يوجد فى المجتمع اللاطبقى الذى يتميز بإيثارية علمية تقوم على الزمالة ، وعلى العدالة الشاملة لـكل أفراد المجتمع .

وفى كتابات « ماركس » ، يبدو أن هناك نقصاً فى الاعتراف حتى بأقل أمل فى استعلاء القوة فى أساليب النفع والأسلوب القانونى المعقول فى مجتمع المستقبل . وقد سبق أن أشرنا إلى أن الفـكر الماركسى يعتبر أسلوب النفع سبب الاستغلال البورجوازى وثمرة العقل البورجوازى التـاريخية ، وهو على هذا النحو متخلل فى أسلوب الإنتاج القائم فى ذلك المجتمع الذى يملك فيه الأفراد — ملـكية خاصة — الثمار والمزايا الثقافية للعمل الاجتماعى ، وأن أسلوب النفع ، إذا ظل موجوداً فى المجتمع الاشتراكى ، أولى مراحل الشيوعية ؛ فذلك لأن بقايا الفـكر والعادات الرأسمالية — التى لا تزال موجودة فى هذا المجتمع — تتطلب أن توزع ثمار الإنتاج الاجتماعى بنسبة نفع وقيمة العمل المبذول . ومع أن « ماركس » يعترف فعلا بوجود درجة معينة من العدالة فى هذا التوزيع تتمثل فى أن العمال يحصلون على نسبة تعادل ما يسهمون به فى المجتمع ، إلا أنه فى النظام الاشتراكى — فى رأيه — قد يحصل البعض على أكثر من حاجتهم ، بينما يحصل الآخرون على أقل ممـا يتطلبه الوجود الإنسانى الصحيح ، ومن ثم فهو يحذر من أن التوزيع القـائم على النفع لن يتفق مع الـكرامة الاجتماعية ومع السعادة للإنسان فى المجتمع اللاطبقى القادم .

ويرى الماركسيون أن القانون والجهاز الحكومى هما مجرد أجهزة لنفع الطبقة المسيطرة ، وهما كذلك سيختفيان فى مجتمع المستقبل . ومحاصرة المجتمع الاشتراكى حالياً بدول بورجوازية معادية ، وببقايا الفكر البورجوازى التى ذكرناها من قبل ، والنظم البورجوازية داخل المجتمع الاشتراكى ؛ كل ذلك يتطلب وجود دولة ، ودستور ، وقوانين ، وأجهزة جبر فى الوقت الحاضر . على أن التحول التدريجى فى طبيعة الإنسان فى المجتمع الاشتراكى ، وكذلك الاندحار الثورى للبورجوازية ، مقدر لها أن يوفرا فى المجتمع ظروفاً يصبح فيها الأسلوب القانونى المعقول من أساليب السلطة الاجتماعية ، شيئاً لامعنى له ، وتصبح صفة الرضا به مهانةً للإنسان .

فالصفة الاستغلالية فى هذين الأسلوبين ، كما رأينا ، هى التى تسمح للماركسيين بأن يروا فيهما مبدأين غير جديرين بالنشاط الإنسانى فى المجتمع اللاطبقى . على أنه يمكن القول بأن النفع والإجراءات القانونية ، حتى مع تسليمنا باستخدامها غالباً للاستغلال البحت ، غير موجهة أصلا للاستغلال ، وقد يتخذان مبادىء للرضا بالسلطة الاجتماعية ، رضاً لا يحرم المستجيب برضاه ، مادياً أو غير مادى على يد المستفيد ، والجمع بين مبدأ النفع والمبدأ الخلقى فى الرضا قد يثبت فى بعض الظروف أنه أكثر فائدة فى تحقيق قيم المجتمع ، من الحفز إلى الرضا بالأسلوب الأخلاقى وحده .

أما بالنسبة لأسلوب الود فقد كان للنفع مكانه فيه دائماً ، وقد رأينا أن نفس حقيقة الصداقة أو المودة فى بعض الظروف ظهرت

بسبب النفع المتبادل فى علاقات الأشخاص الاجتماعية ، ومع ذلك فإن هذا النفع لا يمكن اعتباره استغلاليا ، إذ أن فى صداقة النفع هذه ، تكون فائدة الاستجابة للسلطة الاجتماعية هى سبب الحافز إلى الرغبة فى النفع الذى يحققه المستجيب وبالعكس . وعلى ذلك ففى الصداقة ، كما فى الأسلوب الأخلاقى ، نجد النفع غير الاستغلالى غالباً ، وواضح أنه مفيد فى بلوغ حتى تلك القيم الاجتماعية التى يعتبر الماركسيون أنها تسمو على مصلحة الطبقة .

وكما هى الحال بالنسبة لأسلوب النفع ، كذلك الحال بالنسبة للأسلوب القانونى المعقول ، فهناك احتمال حفز الرضا حفزاً غير استغلالى ؛ وقد بينا فى مكان آخر أن القانون الاشتراكى فى نظر الماركسيين — وهو القانون السائد فى الاتحاد السوفيتى — له ارتباط وثيق بالأخلاق ، ومن بين جوانب هذا الارتباط أن القانون الاشتراكى يصبح عاملا نافعاً فى تطوير وتأكيد الآراء الخلقية الاشتراكية فى المجتمع ، وعن طريق تطبيق القانون يتعزز وعى المواطنين بالتزاماتهم الخلقية إزاء المجتمع كله وإزاء بعضهم بعضاً ؛ ومن ثم فإن حفز رضاء الإنسان عن طريق المبدأ الخلقى ـ فى رأى « ماركس » نفسه ـ يمكن تأكيده عن طريق الحفز بمبدأ القانون المعقول فى نفس الوقت . وطبيعى أن مراعاة القانون الاشتراكى تضمنها العقوبة الجبرية من الدولة ، مادامت العقوبة ذات صفة قسرية فإن الحفز بواسطة المبدأ القانونى يمكن اعتباره استغلاليا . والجبر فى المجتمع الاشتراكى ضرورى فى فكر « ماركس » — أو على الأقل فى فكر الماركسيين السوفييت —

بسبب وجود بقايا من الثقافة البورجوازية والفكر البورجوازى فى وعى بعض المواطنين فى الدولة الاشتراكية .

وفى المجتمع اللاطبقى ، يجب أن يتوقف الجبر وأن يستبدل به الترغيب . وبالترغيب تتحصل القيم الشكلية أو معايير المجتمع ، ولكن انتشار الترغيب كأداة رئيسية للسيطرة الاجتماعية — أى انتشار الأسلوبين الودى والخلقى فى العلاقات الاجتماعية — لا يمنع بالضرورة من التسليم بوجود القيم الشكلية أو المعايير فى الأسلوب القانونى المعقول . وإعلان هذه القيم الشكلية فى هذا الأسلوب يمكن أن يصبح ، بطريق الاختيار التفاضلى ، قيمة وجودية فى المجتمع اللاطبقى وغيره . وفى هذه الحالة يؤدى استخدام الأسلوب القانونى المعقول إلى « استعلاء » القوة والاستغلال . وفى مجتمع بهذا الكمال ، الذى تكون فيه المعايير هى بالترغيب وحده ، يمكن أن ينشد الأسلوبُ القانونى المعقول فى النظام السياسى ، ويكون هذا النشدان إجبارياً ، بمعنى أن استخدام هذا الأسلوب يتوقف تماماً على جعل الاختيار التفاضلى ـ من جانب أعضاء المجتمع « لصيانة نظام المجتمع عن طريق القانون » ـ قيمة وجودية ، ويجب أن نؤكد دائماً أن الاختيار الإجبارى لصيانة النظام الاجتماعى ـ لا بوساطة القانون ـ غير مفتوح إلا للمجتمع الذى يكون فيه للأسلوبين الودى والخلقى الصدارة التى تخلق الأمل المعقول فى صيانة النظام الاجتماعى عن طريق الترغيب وحده . أما أن مثل هذا المجتمع لم يوجد قط ، فهذه حقيقة تاريخية دامغة . وأما أن مثل هذا المجتمع سيوجد فى المستقبل فأمر ينظر إليه بعين النقد بوصفه حلماً أكثر منه علماً .

على أن جانب الأحلام فى المجتمع اللاطبقى لا يسمح لنا بإنكار بلوغ هذا المجتمع كهدف مشروع لبنى البشر ، فمهما يكن من استحالة بلوغ هدف إنسانى فإن هذا أمر لا يمنع من الترغيب فيه . والقياس على فلسفة السعادة بالأخلاق قد يكون قياساً له قيمته ، فقد قال « أرسطاليس » إن الهدف الأسمى للإنسان ، هدف عمله الصحيح ، هو السعادة . زد على ذلك أن هذه السعادة إنما توجد فى حياة العقل والفضيلة والصداقة ، ومطالب الجسم وكذلك المطالب الخارجية التى يأمر بها العقل . لكن تجارب الإنسان تؤكد أن السعادة مطلب لا يمكن أن يتحقق ولا يمكن الاحتفاظ به فى صورته الكاملة . ثم إن الاستحالة العملية لبلوغ السعادة الكاملة الدائمة من جانب المخلوق الأرضى ، لا تجعل من محاولة الإنسان بلوغ هذا الهدف حلماً أو سعياً غير مجدٍ ، فبقدر اقتراب الإنسان من الوصول إلى الفضيلة الكاملة مع الإشباع الكامل لحاجاته البدنية والجمالية حسبما يمليه عليه حسن تدبيره ، يكون قد بلغ الهدف الأسمى من عمله الإنسانى . وفى « سعيه » لبلوغ السعادة الكاملة ، يكون ـ بصورة أو بأخرى ـ قد امتلكها فعلا .

والمجتمع اللاطبقى — حتى إذا اعتبره غير الماركسيين حلماً — لا يصبح ـ بالقياس ـ هدفاً غير عملى ولا غير حافز ، فإذا استعمل المجتمع القوة عن طريق صدارة أسلوب الود والأسلوب الأخلاقى فى العلاقات الاجتماعية ، أى إذا استطاع النظام الاجتماعى أن يحافظ على نفسه عن طريق الترغيب بدلا من الجبر أو التهديد بالجبر ، يصبح هذا المجتمع أكثر إنسانيةً وأقدر على خلق السعادة والرضا . وبالسعى إلى بلوغ أهداف المجتمع اللاطبقى ، بشرط أن تكون الوسائل المستخدمة متفقة مع العادات الأخلاقية والقانونية لبنى البشر ، وبصرف النظر عن صالح الطبقة — وفى هذه النقطة يجب

أن يتفق العالم كله مع الماركسيين وبخاصة البلاشفة — نقول ، بهذه الطريقة يمكن للمجتمع الإنسانى أن يبلغ هذه الأهداف فعلا .

إن تجديد حياة هذه الأهداف ، عن طريق النشاط العملى ، هو الذى جعل من الحركة الشيوعية تلك القوة الاجتماعية الهائلة ما هى عليه فى العالم الحديث ، ولعل بترديد نفس هذه الحاجات الاجتماعية التليدة للإنسان تكون « الماركسية » قد قامت بواجبها لبنى البشر .

[تم الكتاب]

محتويات الكتاب

ص

تقديم : بقلم ماهر نسيم ٣

الجزء الأول — مبادىء الماركسية

الفصل الأول : معنى الشيوعية ٩

الفصل الثانى : نظرية « الحقيقة » عند الماركسية (المادية التاريخية) ١٧

الفصل الثالث : فلسفة « ماركس » عن الطبيعة والوجود (المادية الجدلية) ٧١

الفصل الرابع : نظرية الإنسان عند « ماركس » ١٠٥

الفصل الخامس : الأخلاق عند « ماركس » ١١٩

الجزء الثانى — مبادىء مطبقة

الفصل السادس : الفلسفة الشيوعية عند الدولة والقانون ١٥٠

الفصل السابع : الفلسفة الشيوعية عن التعليم ١٦٧

الفصل الثامن : علم الجمال عند الشيوعيين ١٩١

الجزء الثالث — بعض مبادىء المستقبل

الفصل التاسع : المجتمع اللاطبقى والنظام السياسى ٢١٥

دار العهد الجديد للطباعة
كامل مصباح وأولاده
ت : ٩٠٢١٩٣